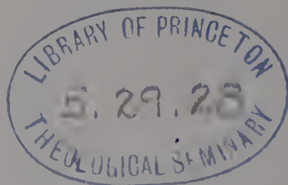

LIBRARY OF PRINCETON
5.29.28
THEOLOGICAL SEMINARY

Paris

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES, TOME 29

LE CYCLE DU RAMEAU D'OR

ADONIS

JAMES GEORGE FRAZER

ADONIS

ÉTUDE DE RELIGIONS ORIENTALES COMPARÉES

TRADUCTION FRANÇAISE

PAR

LADY FRAZER



LIBRAIRIE ORIENTALISTE
PAUL GEUTHNER
PARIS, 13, RUE JACOB, VIᵉ — 1921

PRÉFACE

L'*Adonis* forme la quatrième partie, ou plutôt une fraction de la quatrième partie, de mon ouvrage *Le Cycle du Rameau d'Or*. Cette nouvelle traduction débute donc au beau milieu de l'ouvrage original : c'est que je désire plonger le lecteur français *in medias res*, afin de ne pas le rebuter par les longueurs d'une introduction qui pourrait peut-être l'effrayer. En effet, j'ai essayé de le séduire en lui offrant d'emblée ce qui pourrait le plus l'intéresser, c'est-à-dire la partie de mon livre qui traite des trois divinités orientales, Adonis, Atys et Osiris. En retraçant les origines des rites qui ont pour but de ranimer la nature et de la revêtir annuellement d'un manteau de verdure nouvelle, on est forcé de s'égarer longtemps dans un sombre labyrinthe de coutumes et d'idées crues, informes et sauvages. C'est seulement après avoir vu défiler une foule de fantômes hideux que le lecteur éprouve un soulagement en rencontrant les figures gracieuses de ces déités antiques, créées par une imagination plus fine et une sympathie plus profonde. Elles ont eau respirer l'atmosphère langoureuse de la mort, elles nous attirent malgré tout par leur beauté poétique et artistique. Le charme éternel de ces créations d'une fantaisie déjà mûre ou d'une philosophie encore hésitante est rehaussé par la splendeur des paysages qui encadrent ces histoires de dieux tout à la fois mortels et

immortels, qui mouraient tous les ans à la chute des feuilles, des fleurs et des blés, pour revivre dans le renouveau annuel de la nature. J'ai essayé de dépeindre quelques-unes de ces belles scènes consacrées par le génie des écrivains et des artistes anciens, d'après les descriptions de voyageurs modernes qui ont visité ces lieux; car, malheureusement, quoique j'aie voyagé avec délices, et pour ainsi dire avec ivresse, en Grèce, ce pays d'un enchantement infini, je n'ai jamais visité l'Orient, ni même aperçu de loin ses côtes et ses montagnes. Néanmoins, ayant étudié et comparé avec soin ce que d'autres témoins, plus heureux que moi, ont écrit sur ces plages célèbres, il me semble presque avoir parcouru moi-même avec eux les terres qu'ils nous font voir; avoir vu de mes yeux la rivière rougie du sang d'Adonis se déroulant au fond de la ravissante vallée, admiré les cascades pétrifiées d'Hiérapolis étincelant dans le lointain soleil et se diaprant de toutes les couleurs de l'arc-en-ciel, exploré la profonde caverne corycienne béant brusquement dans le plateau pierreux avec toute la richesse et la fraîcheur de sa végétation toujours verte, et je crois avoir entendu de mes oreilles le murmure rêveur et berçant de ses eaux souterraines. Si je m'attarde un peu longuement dans ces paysages pleins de charme, j'espère que le lecteur voudra me le pardonner et qu'il envisagera de tels retards comme des étapes de repos durant un long voyage.

L'idée fondamentale d'*Adonis*, comme celle d'*Atys* et d'*Osiris*, c'est la personnification des énergies vitales, c'est-à-dire la conception que les forces se manifestant dans la vie végétale et animale s'incorporent dans un personnage divin, dont alternativement la mort et la renaissance excitent par une sympathie universelle tous les phénomènes correspon-

dants de la nature. En s'armant de ce fil délié, le lecteur pourra suivre aisément et sans crainte de s'égarer tous les détours du labyrinthe traversé.

Je tiens à remercier ma femme, Lady Frazer, des peines infinies qu'elle a prises afin d'interpréter ma pensée en français. Je remercie également mon honoré collègue et ami, Alexandre Moret, conservateur du Musée Guimet, qui a bien voulu mettre à la disposition de cette traduction sa haute science et qui a revu ce texte avec le soin minutieux du vrai savant. Enfin, je ne passerai pas sous silence mon cher collègue et ami, M. le Professeur J. Toutain, qui a entrepris la tâche ingrate de compléter et de publier la traduction entière de la seconde édition du *Rameau d'Or*, où toutefois le sujet d'Adonis, Atys et Osiris est traité d'une façon beaucoup plus sommaire que dans la troisième édition. C'est d'après cette troisième et dernière édition revue et augmentée que la présente traduction a été faite.

En publiant le *Cycle du Rameau d'Or*, j'ai pris soin de le composer de monographies complètes en elles-mêmes et indépendantes l'une de l'autre, de sorte que le lecteur qui ne s'intéresserait qu'à une branche du vaste problème dont je m'occupe pourrait comprendre l'une ou l'autre de ces études sans avoir à lire le Cycle entier. L'*Adonis* sera suivi de l'*Atys et Osiris*, ce qui complètera la quatrième monographie.

J. G. FRAZER.

Londres, 23 juillet 1921.

ADONIS

CHAPITRE PREMIER

LE MYTHE D'ADONIS

1. *Le changement des saisons expliqué par la vie et la mort des dieux.*

Le spectacle des grands changements dont les hommes sont, chaque année, témoins sur cette terre les a, de tout temps, fortement frappés et les a portés à méditer sur les causes de ces transformations aussi vastes que merveilleuses.

Et leur curiosité n'a pas été purement désintéressée, car même l'être primitif n'est pas sans voir combien sa propre existence est intimement liée au cours naturel des choses, et combien sa vie serait exposée au danger par des phénomènes tels que ceux qui peuvent congeler le fleuve ou dépouiller le sol de toute sa verdure. Arrivés à un certain degré d'évolution, les hommes paraissent s'être figuré qu'ils tenaient en mains les moyens de prévenir les calamités dont ils étaient menacés et que, grâce à l'art de la magie, ils pouvaient accélérer ou retarder la marche des saisons; en conséquence, ils pratiquaient des cérémonies et récitaient des incantations, afin de faire tomber la pluie, de faire briller le soleil ou de produire la multiplication du bétail et l'abondance des cultures. Dans la suite des temps, le lent progrès de la science, qui a brisé tant d'illusions tendrement nourries, a convaincu du moins ceux des hommes qui ont su réfléchir que les alternances de l'été et de l'hiver, du printemps et de l'automne ne résultaient aucunement de leurs rites magiques, mais qu'une cause plus profonde, une vertu plus puissante opérait derrière ces décors mouvants de la nature. Ils se figu-

rèrent alors que le développement ou la chute des végétaux, la naissance ou la mort des créatures, étaient les effets de la force croissante ou décroissante d'êtres divins, de dieux et de déesses qui, venant au monde, se mariaient, enfantaient et mouraient, tout comme les humains.

2. *Rites magiques pour renouveler l'énergie défaillante des dieux.*

Ainsi, on abandonna l'ancienne théorie de la fluctuation des saisons, ou plutôt on y substitua une théorie religieuse; car à cette période, tout en attribuant, en principe, le cycle des alternances annuelles aux mutations correspondantes que subissaient leurs divinités, les hommes continuèrent à se dire qu'en pratiquant certains rites magiques ils arriveraient à seconder le dieu, source de vie, dans sa lutte contre l'élément de mort et qu'ils pourraient ainsi ranimer ses forces chancelantes, voire le ressusciter.

Les cérémonies pratiquées dans cette intention furent, en réalité, une représentation dramatique des procédés naturels qu'on voulait encourager : en magie, on tient pour vrai qu'il suffit d'un simple simulacre de l'effet désiré pour infailliblement produire cet effet. Or, comme, à cette phase de leur évolution, les hommes trouvaient que le mariage, la mort et la renaissance de leurs divinités suffisaient à expliquer les phénomènes de croissance et de déclin, de reproduction et de destruction dans la nature, leurs drames roulaient en grande partie sur ces thèmes. Ils représentaient l'union féconde des puissances de la fertilité, la mort désolante de l'un, sinon des deux conjoints et enfin la radieuse résurrection de l'un ou de l'autre. De cette façon, une théorie religieuse s'alliait à une pratique magique.

Cette combinaison est devenue classique : en vérité, peu de religions ont jamais réussi à se débarrasser totalement des anciennes entraves de la magie.

L'illogisme qui consiste à agir selon deux principes contradictoires peut inquiéter le philosophe, mais le commun des mortels ne s'en préoccupe point; il est même rare qu'il en ait conscience. Ce qui lui importe, c'est d'agir et non d'analyser les motifs de

son action. Si la race humaine avait toujours été sage et raisonnable, l'Histoire ne serait pas une longue chronique de folies et de crimes[1].

De tous les changements qu'amènent les saisons, les plus frappants dans la zone tempérée sont ceux qui se rapportent à la végétation. L'influence des saisons sur les animaux, si grande qu'elle soit, ne se manifeste point de façon aussi évidente. D'où il suit naturellement que, dans les drames magiques joués dans le but de chasser l'hiver et de ramener le printemps, on insiste sur la végétation et que les arbres et les plantes l'emportent sur les bêtes et les oiseaux. Pourtant, il n'y avait pas de séparation entre les choses végétales et les animaux dans l'esprit de ceux qui célébraient ces cérémonies; au contraire, ils croyaient communément que le lien entre la vie animale et végétale était plus étroit qu'il ne l'est en réalité; c'est pourquoi ils combinaient souvent la représentation de la renaissance des plantes avec une union, soit réelle, soit mimée des deux sexes, afin de favoriser, en même temps et par le même acte, la multiplication des fruits, du bétail et des humains. Chez eux, le principe de la vie et de la fertilité, soit animale, soit végétale, est indivisible. Vivre et faire vivre, manger et enfanter, ce furent là les besoins élémentaires des hommes dans le passé, et ce seront les besoins élémentaires de l'humanité tant que durera le monde. La vie humaine peut s'enrichir et s'embellir par ailleurs, mais si elle n'assouvissait pas d'abord ces besoins essentiels, l'humanité cesserait d'exister. Donc, nourriture et progéniture, voilà ce que les hommes ont cherché à se procurer en pratiquant des rites magiques pour régler les saisons.

3. *Prédominance de ces rites en Asie Mineure et en Égypte.*

C'est dans les pays riverains de la Méditerranée orientale que ces rites ont été le plus célébrés et le plus répandus. Sous les noms d'Osiris, Tammouz, Adonis et Atys, les peuples de l'Égypte et de l'Asie occidentale représentaient le dépérissement et le renouveau annuels de la vie, et en particulier de la vie végétale, en les personnifiant par un dieu qui meurt et qui ressuscite chaque année. Selon les lieux le rite variait de nom et de forme, mais,

en substance, il restait identique partout. C'est la mort et la résurrection de cette divinité orientale, aux vocables multiples mais pourtant d'une seule et même nature, qui fera l'objet de notre étude[2].

Nous commencerons avec Tammouz ou Adonis.

4. *Tammouz ou Adonis à Babylone.*

Le culte d'Adonis était en honneur chez les peuples sémitiques de Babylone et de Syrie et les Grecs le leur ont emprunté dès le VIIe siècle av. J.-C[3]. Le vrai nom du dieu était Tammouz; l'appellation d'Adonis est simplement le sémitique *Adon*, « seigneur », titre d'honneur que ses adorateurs lui adressaient[4]. Dans le texte hébreu de l'ancien Testament le même nom Adonaï, peut-être originellement Adoni, « mon Seigneur », est souvent affecté à Jéhovah[5].

Mais les Grecs, par un malentendu, convertirent le titre d'honneur en nom propre. Bien que Tammouz, ou son équivalent Adonis, jouît d'une grande et vaste popularité parmi les peuples de souche sémitique, il y a lieu de croire que son culte prit naissance chez une race d'autre sang et d'autre langue, les Sumériens, qui, à l'aube de l'histoire, habitaient la plaine d'alluvions située au fond du golfe Persique et qui créèrent la civilisation appelée ensuite babylonienne.

L'origine et les affinités des Sumériens sont inconnues; par le type physique et le langage, ils différaient de tous leurs voisins; l'isolement de leur position, — enclavés qu'ils étaient entre des races étrangères, — présente à ceux qui suivent attentivement la marche historique des peuples, des problèmes pareils à celui de l'isolement des Basques et des Étrusques parmi les Aryens de l'Europe.

Une hypothèse ingénieuse, mais non prouvée, présenterait les Sumériens comme des immigrants, chassés de l'Asie moyenne par la sécheresse; progressivement celle-ci paraît avoir métamorphosé ces pays, jadis fertiles, en un désert, et avoir enterré le berceau d'une ancienne civilisation sous des vagues de sable mouvant. Quel qu'ait pu être le lieu de leur origine, il est certain que dans la Babylonie méridionale, les Sumériens arrivèrent de

bonne heure à un degré avancé de civilisation ; car ils labouraient la terre, élevaient le bétail, construisaient des villes, creusaient des canaux et allaient jusqu'à inventer un système d'écriture que leurs voisins sémitiques leur empruntèrent par la suite[6].

Dans le panthéon de ce peuple antique, Tammouz paraît avoir été l'une des plus anciennes, mais non certainement des plus importantes figures[7].

Son nom se compose d'une expression sumérienne qui signifie « véritable fils », ou sous la forme complète « le véritable fils de l'eau profonde[8] ».

Parmi les inscriptions sumériennes qui ont survécu au naufrage des empires, il y a un certain nombre d'hymnes en son honneur, dont le texte date de deux mille ans environ avant notre ère, mais qui furent presque certainement composés à une date très antérieure[9].

Dans la littérature de Babylone, Tammouz apparaît comme l'époux adolescent, ou l'amant d'Ishtar, la grande déesse génératrice de toutes choses, la personnification des forces reproductrices de la nature. Les allusions à leurs rapports, trouvées dans la légende et dans le rite même, sont fragmentaires et obscures, mais nous en inférons que Tammouz était censé mourir chaque année, et quitter cette terre riante pour descendre dans les ténèbres du monde souterrain. Chaque année, sa divine amante partait à sa recherche « vers le pays d'où l'on ne revient pas, vers la sombre demeure où la poussière recouvre le portail et le verrou ». Pendant son absence, la passion de l'amour cessait d'exercer son empire ; hommes et bêtes négligeaient pareillement de reproduire leur race ; la vie entière était menacée d'extinction. Ishtar était si intimement associée au commerce sexuel de tout le règne animal, que, sans sa présence, ces fonctions reproductrices devenaient impossibles.

Un messager du dieu Êa était donc envoyé pour libérer la déesse dont la présence était de suprême importance.

L'austère Reine des Ténèbres — désignée sous le nom d'Allatou ou Eresh-Kigal — permettait, non sans mauvaise grâce, à Ishtar d'être aspergée par l'Eau de la Vie et avec hésitation la laissait partir, sans doute accompagnée de son amant Tammouz, afin que

le couple pût remonter aux régions supérieures et que leur retour pût ranimer la nature entière.

On trouve des lamentations sur la disparition de Tammouz dans plusieurs cantiques babyloniens qui le comparent aux plantes trop rapidement flétries :

Un tamaris qui se meurt de soif dans le jardin,
Dont la couronne champêtre n'a produit aucun bourgeon,
Un saule qui ne s'est point assouvi dans l'eau courante,
Un saule aux racines arrachées,
Une herbe qui se meurt de soif dans le jardin.

Le deuil de Tammouz semble avoir été mené chaque année, aux sons grêles et stridents des flûtes, par pleureurs et pleureuses, au cœur de l'été, durant le mois qui porte son nom. Autour d'une statue du mort divin, on psalmodiait des thrènes funèbres ; avec de l'eau pure, on faisait la toilette du mort et son onction, puis on le revêtait d'une robe cramoisie, et l'encens, répandant son parfum, s'élevait vers le ciel, comme pour réveiller les sens assoupis du défunt par son arome pénétrant qui devait le tirer du sommeil de la mort. Dans l'un de ces Cantiques, intitulé « *Plaintes des flûtes en l'honneur de Tammouz* » il nous semble encore entendre la voix plaintive des chanteurs entonnant le refrain éploré et nous pouvons presque saisir, comme une mélodie lointaine, le sanglot des flûtes :

Alors qu'il disparaît, elle se lamente :
« O mon enfant ! » ; alors qu'il disparaît, elle pousse un gémissement :
« Mon Damou ! » ; alors qu'il disparaît, elle se lamente.
« Mon enchanteur, mon guide ! », alors qu'il disparaît, elle pousse un [gémissement ;
Sous le cèdre argenté, à l'ombre de ses larges branches
Dans Eanna, par monts et vallées, elle pousse un gémissement.
Telle la plainte que soupire une famille sans chef, tel est son gémisse-[ment.
Telle la plainte qu'exhale une ville sans seigneur, tel est son gémisse-[ment.
Elle gémit sur l'herbe sans racines,
Elle gémit sur le blé sans épi.
Sa demeure reste sans joie,
C'est une femme lasse, un enfant las, prématurément flétris.
Elle pleure la grande rivière où aucun saule ne croît ;

Elle pleure un champ où ne viennent ni blé, ni herbes ;
Elle pleure un étang que les poissons ont fui ;
Elle pleure la clairière dénuée de roseaux ;
Elle pleure les forêts d'où les tamaris sont absents ;
Elle pleure la plaine où aucun cyprès ne s'élève ;
Elle pleure le jardin ombragé sans ruches et sans vignes ;
Elle pleure les prairies dépouillées de fleurs ;
Elle pleure un palais d'où longue vie a fui[10].

5. *Adonis dans la mythologie grecque.*

La tragique histoire et les rites lugubres d'Adonis nous sont mieux connus par les auteurs grecs que par les fragments de la littérature babylonienne, ou par la brève allusion du prophète Ezéchiel, qui vit les femmes de Jérusalem se lamenter sur Tammouz à la porte septentrionale du Temple[11].

L'image de la divinité orientale se réfléchit dans le miroir de la mythologie grecque comme celle d'un bel adolescent aimé par Aphrodite.

A sa naissance, la déesse le cacha dans un coffret qu'elle confia à Perséphone, mais lorsque la reine des Enfers ouvrit le coffret et contempla la beauté de l'enfant, elle refusa de le rendre à Aphrodite, bien que la déesse de l'amour descendit elle-même au royaume des ombres pour délivrer son trésor des puissances de la mort. Le différend entre les déesses de l'amour et de la mort fut réglé par Zeus qui ordonna qu'Adonis partagerait l'année entre les demeures supérieures et les régions souterraines.

Enfin, le bel adolescent fut tué à la chasse, par un sanglier, et peut-être le sanglier n'était-il que le dieu très jaloux, Arès, qui se métamorphosa ainsi pour s'assurer la mort de son rival. Avec quelle amertume Aphrodite pleura la mort de son Adonis bien-aimé[12] !

Cette lutte entre les rivales divines pour la possession d'Adonis parait être représentée sur un miroir étrusque. Les deux déesses, identifiables par les inscriptions, sont placées de chaque côté de Zeus, qui siège en juge et lève un doigt réprobateur en tournant un regard sévère du côté de Perséphone. Accablée de douleur, la déesse de l'Amour se cache le visage dans son manteau, tandis que son opiniâtre rivale, serrant une branche d'une

main, indique de l'autre un coffret fermé qui sans doute contient le jeune Adonis[13].

Dans ce mythe, la lutte entre Aphrodite et Perséphone pour la possession d'Adonis reflète clairement la lutte entre Ishtar et Allatou dans le royaume des morts, tandis que le jugement de Zeus n'est qu'une version grecque de la disparition et de la réapparition annuelle de Tammouz.

CHAPITRE II

ADONIS EN SYRIE

1. *Culte d'Adonis et d'Astarté à Byblos, royaume de Cinyras.*

C'est dans l'Asie occidentale que le mythe d'Adonis et ses rites furent célébrés avec solennité, et en deux endroits : à Byblos sur la côte de Syrie, et à Paphos, en Chypre. Ces deux villes étaient importantes pour le culte d'Aphrodite, ou plutôt, de son pendant sémitique Astarté[14] et, si nous en croyons les légendes, sur ces deux villes régnait Cinyras, le père d'Adonis[15].

Byblos était la plus ancienne des deux; en effet ses habitants se targuaient d'appartenir à la plus antique cité de Phénicie, fondée, prétendaient-ils, à l'aurore des âges par le Dieu El, que les Grecs et les Romains identifiaient respectivement avec Cronos et Saturne[16].

Quoi qu'il en soit, à l'époque historique elle comptait comme un lieu saint, comme la capitale religieuse du pays, la Mecque, ou la Jérusalem des Phéniciens[17].

Elle s'élevait sur une hauteur, à quelque distance de la mer[18] et renfermait dans son enceinte un célèbre sanctuaire d'Astarté[19].

Là, au centre d'une vaste cour non couverte, entourée de cloîtres et à laquelle on accédait d'en bas par des degrés, se dressait une pierre conique, ou un obélisque, image sacrée de la déesse[20]. Dans ce sanctuaire, on célébrait les rites d'Adonis[21]. La cité tout entière lui était consacrée[22] et la rivière Nahr Ibrahim, qui se jette dans la mer un peu au sud de Byblos, portait dans l'antiquité le nom d'Adonis[23]. Ce fut là le royaume de Cinyras[24].

De tout temps, la cité paraît avoir été gouvernée par des rois, assistés peut-être d'un sénat ou conseil des Anciens[25].

Le premier de ces rois mentionné dans l'histoire était un certain Zekar-Baal. Il régnait environ un siècle avant Salomon ;

pourtant, de ce passé nébuleux, sa physionomie se dégage à nos yeux fraîche et étrangement vivante encore aujourd'hui, par le journal d'un fonctionnaire ou négociant égyptien, appelé Wen-Amon, qu'un papyrus nous a heureusement conservé. Cet homme fut pendant quelque temps l'hôte du roi à Byblos et reçut de lui, en retour de riches présents, une provision de bois, abattu dans les forêts du Liban[26].

Un autre roi de Byblos qui portait le nom de Sibitti-baal paya un tribut à Tiglath-pileser III, roi d'Assyrie vers l'année 739 av. J.-C.[27]; de plus, d'après une inscription du ve ou ive siècle avant notre ère, nous apprenons qu'un roi de Byblos, appelé Yehaw-Melech, fils de Yehar-baal et petit-fils d'Adom-Melech ou Uri-Melech, dédia un portique à colonnes repoussé d'or et un autel de bronze, à la déesse qu'il adorait sous le vocable de Baalath-Gebal, c'est-à-dire le Baal féminin de Byblos[28].

2. *Les rois sémitiques divinisés.*

Les noms mêmes de ces rois nous suggèrent qu'ils revendiquaient une affinité avec leur dieu Baal ou Moloch, car Moloch n'est qu'une corruption de Melech, c'est-à-dire « roi ». En tous cas, beaucoup d'autres rois sémitiques semblent avoir réclamé le même honneur[29].

Les premiers monarques de Babylone, de leur vivant, furent adorés comme des dieux[30]. Mesha, roi de Moab, se donnait peut-être lui-même le nom de fils de Kemosh, son dieu[31].

Parmi les souverains araméens de Damas mentionnés dans la Bible, il y a plus d'un Ben-hadad, c'est-à-dire fils du dieu Hadad, principale divinité mâle des Syriens[32]. Et Josèphe nous dit que, encore à son époque, c'est-à-dire au premier siècle de notre ère, Ben-hadad I, qu'il appelle simplement Adad, et son successeur Hazael, continuèrent à être adorés comme dieux par le peuple de Damas, qui faisait des processions quotidiennes en leur honneur[33].

Certains rois d'Edom semblent avoir été plus loin et, de leur vivant, s'être identifiés avec le dieu; en tout cas, ils portaient le nom de Hadad sans autre qualificatif[34]. Le roi Bar-rekub, qui régnait sur Samal au nord-ouest de la Syrie et à l'époque de

Tiglath-pileser (745-727 av. J.-C.) paraît, à en juger d'après son nom, s'être considéré comme le fils de Rekub-el, le dieu dont il avait la faveur et tenait son royaume[35].

Les rois de Tyr faisaient remonter leur origine à Baal[36] et se targuaient eux-mêmes d'être d'essence divine[37], plusieurs d'entre-eux portaient des noms en partie composés des noms de Baal et d'Astarté; l'un d'eux s'appelait, tout simplement, Baal[38]. Le Baal qu'ils personnifiaient était sans doute Melcarth « le roi de la Cité », comme son nom signifie, le dieu puissant que les Grecs identifiaient avec Hercule; le fait que le Baal de Tyr correspondait à la fois à Melcarth et à Hercule, est établi par une inscription bilingue, en phénicien et en grec, qui a été retrouvée à Malte[39].

3. *Rois appelés Adonis.*

De la même façon, les rois de Byblos peuvent avoir pris la qualité d'Adonis : car Adonis, c'était simplement le divin Adon ou « Seigneur » de la cité, désignation qui diffère à peine, pour le sens, de Baal (« maître ») et Melech (« roi »). Cette hypothèse se confirmerait si l'un des rois de Byblos portait en effet, ainsi que le croyait Renan, le nom d'Adom-Melech c'est-à-dire Seigneur-Roi. Mais, malheureusement, la lecture de l'inscription où ce nom se présente est douteuse[40].

Certains des anciens rois cananéens de Jérusalem semblent avoir joué, de leur vivant, le rôle d'Adonis, si nous en jugeons par leurs noms, Adoni-bezek, et Adoni-zedek[41], titres plutôt divins qu'humains. Adoni-zedek signifie « Seigneur de l'Equité » et équivaut par conséquent à Melchizedek, c'est-à-dire « roi de l'Equité », titre de ce roi mystérieux de Salem et prêtre du Dieu-Très-Haut, qui apparemment n'était rien d'autre que l'un de ces roi cananéens de Jérusalem[42].

Ainsi donc, si les antiques rois-prêtres de Jérusalem jouaient régulièrement le rôle d'Adonis, il n'est pas surprenant de voir, par la suite, les pleureuses de Jérusalem se lamenter sur le sort de Tammouz, c'est-à-dire Adonis, à la porte nord du Temple[43].

Elles ne faisaient, sans doute, que perpétuer une ancienne coutume pratiquée sur les mêmes lieux et bien avant l'invasion des Hébreux par les Cananéens.

4. *Les hommes consacrés de Jérusalem.*

Il se peut que les « hommes consacrés », ainsi qu'on les surnommait, et qui demeuraient dans l'enceinte même du Temple à Jérusalem, et cela jusqu'à la fin, ou presque, du royaume juif[44], aient joué le rôle d'un Adonis en chair et en os à l'égard d'une Astarté également en chair et en os, que personnifiaient les femmes consacrées ou prostituées sacrées. De toute façon nous savons que dans leurs cellules ces étranges lévites féminines tissaient des vêtements pour les *asherim*[45], les pieux sacrés érigés à côté de l'autel, et que d'anciens regardaient comme l'incarnation d'Astarté[46].

Il est clair que ces « hommes consacrés » ont dû s'acquitter d'une certaine fonction, dite religieuse, dans le Temple de Jérusalem et nous ne pouvons guère douter que la défense d'apporter le prix de la prostitution dans la Maison de Dieu, défense publiée précisément lorsque ces hommes furent chassés du Temple[47], ne fut lancée contre une pratique existante. En Palestine, ainsi que dans d'autres pays sémitiques, le salaire des prostituées sacrées revenait sans doute de droit à la divinité, qui levait son tribut sur hommes, femmes, troupeaux et bétail, champs, vignobles et oliveraies.

5. *Divinité des rois Hébreux.*

Or, admettant que Jérusalem avait été de tout temps le siège d'une dynastie de potentats spirituels, de grands Lamas, qui détenaient les clefs du Ciel, et qui étaient vénérés au loin comme étant à la fois rois et dieux, nous pouvons facilement comprendre comment le condottière que fut David choisit cette cité pour la capitale du nouveau royaume gagné par lui à la pointe de l'épée. Ni la position centrale, ni les avantages naturels de cette forteresse vierge n'auraient suffi à décider l'adroit monarque à transférer son trône de Hébron à Jérusalem[48].

En s'intitulant héritier des antiques rois de la cité, il pouvait espérer hériter facilement de leur réputation spirituelle en même temps que de leurs vastes territoires et se ceindre de leur auréole en même temps que de leur couronne[49].

Ainsi, plus tard, quand il eut conquis Ammon et pris la cité royale de Rabbah, il saisit la lourde couronne d'or du dieu Ammonite, Milcom, et la plaça sur son propre front, se posant ainsi comme la divinité en personne[50].

Il est, par conséquent, loisible de supposer qu'il poursuivait exactement la même politique dans la conquête de Jérusalem. Par contre, le calme et l'absolue confiance avec lesquels les habitants jébuséens de cette ville attendaient son attaque, raillant les assiégeants du haut des remparts[51], provenaient plutôt de leur foi fervente en leur divinité que de leur confiance en la hauteur et l'épaisseur de leurs vieux murs formidables. Plus tard, l'opiniâtreté déployée par les Juifs en défendant la même place contre les armées assyriennes et romaines dérivait de la même foi dans le dieu de Sion.

Quoi qu'il en soit, l'histoire des rois hébreux présente certains aspects que nous pouvons peut-être, sans trop nous avancer, interpréter comme vestiges d'un temps où, soit eux-mêmes, soit leurs prédécesseurs, jouaient le rôle de divinité, et surtout personnifiaient Adonis, le seigneur divin du pays. Quand on s'adressait en parlant au roi hébreu, on l'appelait : *Adoni ham melech*, « Mon Seigneur et Roi[52] » et après sa mort on le pleurait avec les cris de *Hoi ahi*! *Hoi Adon*! « Hélas, mon, Frère, hélas, Seigneur[53] ! »

Ces cris de deuil qu'on poussait à la mort d'un roi de Juda étaient sans doute les mêmes cris, que poussaient les pleureuses de Jérusalem au portail septentrional du Temple pour la mort de Tammouz[54].

Pourtant, il ne nous faudrait point trop insister sur cette formule d'hommage puisque *Adon* en hébreu, comme *Lord* en anglais, était un titre séculier autant que religieux.

Mais, qu'on les identifie ou non, avec Adonis, il n'en reste pas moins vraisemblable que les rois juifs ont été regardés, sous un aspect, comme des êtres divins, et qu'ici-bas ils ont, jusqu'à un certain point, incarné Jéhovah. En effet, le trône du roi était appelé le trône de Jéhovah[55], et l'on croyait que l'onction de l'huile sacrée sur son front lui communiquait directement une parcelle de l'esprit divin[56].

C'est pourquoi, il portait le titre de Messie qui comme son équivalent grec, Christ, signifie simplement l' « Oint ». Ainsi

lorsque David eut coupé le pan du manteau de Saül dans la caverne obscure où il se cachait, son cœur souffrit de remords pour avoir porté des mains sacrilèges sur *Adoni Messiah Jehovah*, « Mon seigneur l'Oint de Jéhovah[57] ».

Comme d'autres potentats divins ou mi-divins, les rois juifs devaient être tenus pour responsables de la famine et des épidémies. Lorsqu'une disette, causée peut-être par le manque de pluies hivernales, désola le pays trois années durant, le roi David alla consulter l'oracle qui, avec un doigté parfait, mit la faute, non pas sur le compte du souverain régnant, mais sur le compte de son prédécesseur Saül. Le défunt était assurément à l'abri de tout châtiment, mais il n'en fut pas de même pour ses fils. David jeta son dévolu sur sept d'entre eux qu'il fit pendre devant le Seigneur au début de la récolte des orges, c'est-à-dire au printemps; et la mère de deux des victimes, assise sous la potence, passa tout cet été interminable à chasser de nuit les chacals et à éloigner de jour les oiseaux de proie, jusqu'à ce qu'enfin, avec l'automne, survint la pluie bienfaisante qui rafraîchit les pauvres corps flottants et fertilisa une fois de plus la terre stérile. Alors on enleva du gibet les ossements des morts et on les enterra dans le sépulcre de leurs pères[58].

Nous inférons de la saison choisie pour mettre à mort ces princes (le début de la récolte des orges) ainsi que de la durée de leur pendaison, que leur exécution fut considérée, non pas uniquement comme un châtiment, mais comme un charme destiné à amener la pluie. Car c'est une croyance très répandue que celle qui attribue aux os des défunts, dans certaines cérémonies magiques, le pouvoir de produire la pluie[59] et il serait naturel d'attribuer une vertu spéciale, à cet égard, aux squelettes de princes, dont on attend si fréquemment de leur vivant le bienfait de la pluie. Lorsque les Israélites demandèrent à Samuel de leur fournir un roi, le prophète indigné, peu enclin à se laisser supplanter par le parvenu qu'était Saül, supplia le Seigneur d'envoyer la pluie et le tonnerre; et le Seigneur répondit immédiatement à l'appel, quoiqu'on fût au cœur de l'été et que les moissonneurs fussent en train de récolter le blé dans les champs, saison où, en temps ordinaire, le ciel syrien sans nuages ne répand aucune pluie[60].

Le pieux historien qui rapporte ce miracle semble n'y avoir vu que le signe du courroux céleste se manifestant par le roulement du tonnerre; mais il nous est permis de suggérer qu'en fournissant cette preuve convaincante de sa maîtrise des éléments, Samuel voulait adroitement insinuer combien il était oiseux d'exiger un roi pour fertiliser le pays, alors que ce pouvait être fait tout aussi bien, et à meilleur compte, par un prophète.

En Israël, l'excès, autant que le défaut de pluie, était attribué à la colère divine[61].

Lorsque les Juifs revinrent à Jérusalem après leur longue captivité et s'assemblèrent pour la première fois dans la cour carrée devant le temple en ruines, il survint de fortes averses, et tandis qu'ils étaient là, sans abri et mouillés jusqu'aux os, ils se sentaient transis par le remords de leurs péchés autant que par la pluie[62].

Ce fut de tout temps la force ou la faiblesse d'Israël que de voir la main de Dieu dans les aspects changeants de la nature, et il n'y a rien de plus surprenant qu'à un pareil moment et dans un décor aussi lugubre, sous un ciel menaçant qui surplombait les ruines noircies du temple, les exilés de retour dans leur patrie, trempés par l'averse, aient été doublement accablés et par la conscience de leurs méfaits et par l'appréhension du courroux céleste.

Peut-être, à leur insu, surgissait en eux la mémoire du soleil éclatant, des champs plantureux et des larges rivières bordées de saules de Babylone[63], si longtemps leur demeure; ces souvenirs inconsciemment évoqués jetaient sans doute une tristesse plus morne sur ce froid paysage judaïque, avec ses collines pierreuses et incolores, qui de rangée en rangée s'étendent à perte de vue, ou vont se perdre dans la ligne bleu-foncé et lointaine qui annonce les eaux ternes de la mer Morte[64].

Du temps de la monarchie juive, on attribuait, paraît-il, au roi le pouvoir d'infliger ou de guérir les maladies. C'est ainsi que le roi de Syrie envoya un lépreux au roi d'Israël pour qu'il le guérît; de même chez nous ceux qui souffraient des écrouelles s'imaginaient qu'ils pouvaient être guéris par l'attouchement du roi de France ou d'Angleterre. Néanmoins le monarque juif,

avec plus de bon sens que n'en montrèrent ses confrères royaux des temps modernes, se déclara inapte à accomplir un tel miracle : « Suis-je un dieu capable de faire mourir et de faire vivre, pour qu'un homme s'adresse à moi afin que je le guérisse de sa lèpre[65]? »

Une autre fois, alors que la peste sévissait dans le pays et que l'imagination échauffée des pestiférés croyait voir « entre la terre et le ciel l'ange de l'Éternel ayant à la main son épée nue tournée contre Jérusalem », ils s'en prirent au roi David, qui avait fait un dénombrement du peuple et offensé ainsi une Divinité susceptible et irascible. Le monarque avisé baissa la tête sous l'orage, reconnut sa faute et apaisa le dieu courroucé en lui offrant un sacrifice dans l'aire d'Ornan, l'un des plus anciens Jébuséens de Jérusalem. Alors l'ange remit son épée étincelante au fourreau; les plaintes des mourants et les lamentations pour les morts cessèrent de retentir dans les rues[66].

A cette théorie de la sainteté, voire de la divinité des rois juifs, on pourrait objecter que peu de vestiges en survivent dans les livres historiques de la Bible. Mais la valeur de cette objection se trouve réduite, si l'on songe à l'époque et aux circonstances dans lesquelles ces livres ont pris leur forme définitive. Les grands prophètes du huitième et du septième siècle avaient, grâce à l'idéal spirituel et à la ferveur morale de leur prédication, accompli une réforme religieuse et morale sans parallèle dans l'Histoire. Sous leur influence, un monothéisme austère avait remplacé le culte antique et sensuel des forces naturelles; un sévère esprit puritain, une grande rigidité de principes avait remplacé des mœurs amènes et faciles, se prêtant aux faiblesses et aux complaisances, se modelant comme de la cire, et favorables aux péchés de la chair. Et les leçons de morale inculquées par les prophètes étaient renforcées par les circonstances politiques, et surtout par l'influence grandissante du grand empire assyrien sur les infimes états de Palestine.

L'interminable siège de Samarie[67] a dû être suivi avec crainte et anxiété par les habitants de Judée car le danger était à leur porte. Ils n'avaient qu'à lever les yeux et à regarder vers le nord pour apercevoir les collines bleues d'Ephraïm et la cité assiégée à leurs pieds. Sa chute finale et la destruction du

royaume septentrional n'ont pu manquer d'emplir de sinistres pressentiments tous les esprits avisés du royaume voisin. Ce fut pour Jérusalem comme un ciel menaçant, comme la rumeur du tonnerre qui grondait au-dessus de la forteresse. Dès lors et jusqu'à la fin de la de la monarchie juive, environ un siècle et demi plus tard, le nuage ne se dissipa jamais, quoique, en un court moment, on crut le voir s'éloigner, avec Sennachérib qui leva le siège de Jérusalem[68] : alors les veilleurs sur les remparts virent disparaître la dernière des longues files des lances et des étendards, le dernier escadron de ces cavaliers assyriens montés sur des chevaux, vêtus d'étoffes teintes en bleu, qui se perdaient au loin dans un nuage de poussière[69].

Les deux grandes réformes de la religion judaïque se réalisèrent à l'heure où la nation était tombée dans le plus profond des désespoirs. Le roi Ézéchias accomplit la première, et la seconde est due, un siècle plus tard, au roi Josias[70].

Si les réformateurs, qui ultérieurement durent composer et éditer les annales juives, ont jeté un œil jaloux et courroucé sur l'ancien paganisme incorrigible de leurs ancêtres, il n'y a rien là de surprenant; ils ressemblaient aux fanatiques farouches de la République de Cromwell qui furent d'une intolérance infiniment moins justifiable pour les amusements bien plus innocents de ce qui s'appelait alors « Merry England », et il ne faudrait pas s'étonner si ces chroniqueurs juifs, dans leur zèle pour la gloire de Dieu, avaient effacé plusieurs pages de leurs archives afin de ne pas perpétuer la mémoire de pratiques auxquelles ils attribuaient les calamités de leur pays. Tous les livres historiques passaient par les mains du censeur puritain[71], et il n'est guère douteux que, sortis de ses mains, ils se trouvaient dépouillés de maints superbes panaches dont ils se chamarraient auparavant.

Parmi tous ces ornements rejetés, il y avait sans doute les textes qui prêtaient aux êtres humains, rois ou paysans, les attributs de la divinité. Et, certes, nulle autre page ne pouvait paraître aussi vil blasphème à l'œil du censeur et nulle autre page mériter d'être effacée plus violemment sous l'éponge officielle.

6. *Baal et Baalath, sources de toute fertilité.*

Mais si les rois sémitiques en général, et ceux de Byblos en particulier, assumaient souvent le rôle de Baal ou d'Adonis, il s'ensuit qu'ils ont pu s'unir à la déesse, la Baalath ou Astarté de la cité. Nous savons de façon certaine à propos des rois de Tyr et de Sidon qu'ils étaient les prêtres d'Astarté[72]. Or, pour les Sémites, peuple de cultivateurs, le Baal, ou dieu d'une terre, en était aussi la source de fertilité; c'est lui qui produisait le blé, le vin, les figues, l'huile et le lin, grâce à ses eaux vivifiantes, qui, dans les régions arides du monde sémitique, sont plutôt des sources, des rivières et des courants souterrains que les eaux du ciel[73].

En outre « le pouvoir fécondant du dieu n'était pas limité au règne végétal, mais c'est à lui aussi qu'étaient attribuées l'accroissement de la vie animale, la multiplication des troupeaux, et, surtout, des hommes. Car la fécondité de la nature animée dépend évidemment, en dernier ressort, de la fertilité du sol; les races primitives, qui n'ont pas encore appris à différencier avec précision les divers modes de vivre, considèrent la vie animale, aussi bien que la vie végétale, comme ayant ses racines dans la terre et comme jaillissant de son sein. La terre est la mère de toutes choses dans beaucoup de philosophies mythologiques et la comparaison de la vie de l'humanité, ou d'un groupe d'hommes, avec la vie d'un arbre n'est pas, à l'origine, une simple image. Les mêmes adorateurs qui attribuaient la croissance de la végétation à une puissance divine lui rendaient grâces et hommages également pour la fécondité du bétail et des hommes.

Les premiers nés, aussi bien que les prémices, étaient offerts sur les autels des Baalim, et l'un des prénoms les plus répandus donnés par les parents à l'un de leurs enfants le désignent comme le « présent de Dieu ». Bref, « Baal était considéré comme le principe mâle de la reproduction, l'époux du pays qu'il fertilisait[74] ».

Donc, en tant que le Sémite personnifiait les forces reproductrices de la nature en mâle et femelle, en Baal et Baalath, il paraît avoir identifié le mâle avec l'eau et la femelle avec la

terre. A ce point de vue, les plantes et les arbres, les animaux et les hommes, sont la progéniture de Baal et Baalath.

Si, par conséquent, à Byblos et ailleurs, le roi sémitique pouvait, ou plutôt devait, personnifier le dieu et épouser la déesse, cette coutume n'a pu avoir pour but que d'assurer la fertilité du pays et multiplier les hommes et le bétail au moyen de la magie homéopathique. Il y a lieu de croire qu'une pareille coutume était, dans un but similaire, observée dans d'autres parties du monde antique, et en particulier à Némi, où les puissances mâle et femelle, Dianus et Diana, étaient par un côté de leur nature, la personnification des eaux vivifiantes[75].

7. *Aphaca et la source de l'Adonis.*

Le dernier roi de Byblos portait le nom antique de Cinyras, et fut décapité par Pompée le Grand en châtiment de l'excessive rigueur de sa tyrannie[76]. Son homonyme légendaire, Cinyras, est réputé avoir fondé un sanctuaire d'Aphrodite, c'est-à-dire d'Astarté, en un endroit du mont Liban, à une journée de marche de la capitale[77]. Il est probable que l'endroit fut Aphaca, à la source de la rivière Adonis, à mi-chemin entre Byblos et Baalbek; car, à Aphaca, il y avait le célèbre bosquet et le sanctuaire d'Astarté, que Constantin détruisit en raison du caractère abominable du culte[78].

L'emplacement du temple a été découvert par des voyageurs modernes, tout près du misérable village qui porte encore le nom d'Afka, au fond de la gorge sauvage et boisée de l'Adonis. Le hameau s'élève parmi des bosquets de noyers séculaires, sur le bord de la ravine. Non loin de là, le fleuve jaillit d'une caverne, au pied d'un vaste cirque de falaises élevées, pour plonger, de cascades en cascades, jusque dans le gouffre effrayant de la vallée Plus il descend profondément, plus touffue et plus dense devient la végétation ; elle s'échappe de toutes les fissures des rochers et étend comme un voile d'émeraude sur le torrent, qui mugit ou murmure au fond de l'abîme redoutable, On est envahi par une sensation de délice, presque d'ivresse. devant la fraîcheur de ces eaux tumultueuses, en respirant la

douceur et la pureté de l'air des montagnes, au milieu de la luxuriante verdure.

Le temple s'élevait sur une terrasse à la source de la rivière, dominant une magnifique perspective; quelques énormes blocs taillés et une élégante colonne en granit de Syène en marquent encore l'emplacement. A travers l'écume et le bruyant tonnerre des cataractes, le regard s'élève jusqu'à la grotte et puis jusqu'au faîte éloigné des sublimes précipices. Telle est la hauteur de la falaise, que les chèvres qui longent les rebords de son sommet pour y brouter les jeunes pousses apparaissent comme des fourmis au spectateur, placé à quelque centaines de pieds au-dessous. Du côté de la mer, le paysage produit une impression particulièrement frappante, surtout lorsque le soleil inonde de ses ors les profondeurs de la gorge, et révèle toute la variété d'arcs-boutants fantastiques, les tours circulaires du rempart montagneux, en éclairant doucement le vert nuancé des bois qui revêtent le vallon [79]. C'est là, nous dit la légende, que se virent pour la première et la dernière fois Adonis et Aphrodite [80] et c'est là que fut enseveli le corps mutilé du chasseur divin [81]. Est-il possible d'imaginer un décor plus parfait pour ce drame d'amour et de mort?

Pourtant, tout enfermée qu'elle soit, et qu'elle ait dû toujours être, la vallée n'est pas entièrement déserte. Çà et là, un couvent ou un hameau se profilent à l'horizon, hissés au sommet de quelque rocher, ou cramponnés au flanc d'une falaise qui s'élève au dessus du fleuve assourdissant et écumeux; à la tombée du soir, les lumières qui scintillent à travers l'obscurité, révèlent l'existence d'habitations sur des escarpements qu'on imaginerait inaccessibles au pied humain. Dans l'antiquité, tout ce ravissant vallon paraît avoir été consacré à Adonis et sa mémoire le hante encore aujourd'hui, car, sur les hauteurs qui l'enserrent, se dressent, en divers endroits, des ruines, monuments de son culte; quelques-unes surplombent des abîmes béants qu'on ne peut sonder du regard sans se sentir pris de vertige, tandis que l'œil suit le vol des aigles qui, bien plus bas, tournoient autour de leurs aires.

L'un de ces monuments existe encore à Ghineh. Sur la surface d'un grand roc, au-dessus d'une niche grossièrement taillée,

nous trouvons les figures d'Adonis et d'Aphrodite, sculptées dans la pierre. Le dieu est représenté, la lance en main, aux aguets d'un ours menaçant ; la déesse, assise, est dans l'attitude d'une profonde affliction. Cette figure, accablée de douleur, est peut-être bien l'Aphrodite-en-larmes du Liban qu'a décrite Macrobe[83] et l'alcôve ébauchée dans le roc est, sans doute, le tombeau de son amant. Les fidèles croyaient qu'Adonis était, année par année, mortellement blessé sur les montagnes, et qu'année par année la nature se teignait du rouge de son sang. Pareillement, chaque printemps, les vierges de Syrie pleuraient la mort prématurée de l'Adolescent[84], tandis que l'anémone rouge, sa fleur de prédilection, s'épanouissait sous les sombres cèdres du Liban, et que le fleuve, perdant sa couleur naturelle, roulait le sang du dieu en allant s'épancher dans la mer, bordant d'un ourlet cramoisi, quand le vent soufflait du large, les rives sinueuses de la bleue Méditerranée.

CHAPITRE III

ADONIS A CHYPRE

1. *Colonies phéniciennes de Chypre.*

Il ne faut guère qu'un seul jour de traversée pour aller de la côte de Syrie à l'île de Chypre; il est même possible par un soir d'été d'apercevoir les montagnes basses de cette île se dessiner dans le lointain, toutes sombres, sur les feux rouges du couchant[85].

Les Phéniciens, peuple de négociants, de marins, furent naturellement attirés vers cette île, riche en mines de cuivre et revêtue de sapins et de cèdres majestueux; tandis qu'en la comparant à leur côte natale, si aride, si escarpée, resserrée entre la mer et les collines, Chypre a pu leur paraître une véritable terre promise, avec toute son abondance de blés, de vins et de fruits[86]. Ils se fixèrent donc dans cette île à une date très reculée et y restèrent longtemps après que les Grecs se furent également établis sur ses rivages : car nous savons par des inscriptions et des monnaies que des rois phéniciens régnaient à Citium, le Chittim des Juifs, jusqu'au temps d'Alexandre le Grand[87]. Il va de soi que les colons sémitiques apportèrent de leur patrie leurs propres dieux.

Ils adoraient le Baal du Liban[88], qui peut parfaitement avoir été Adonis, et à Amathonte, sur la côte méridionale, ils instituèrent les rites d'Adonis et d'Aphrodite ou plutôt d'Astarté[89]. Comme à Byblos, ces rites se rapprochaient ici du culte égyptien d'Osiris — et de manière si étroite que certains allèrent jusqu'à identifier l'Adonis d'Amathonte avec Osiris[90]. Le dieu Melcarth ou Moloch était semblablement vénéré à Amathonte[91], et les tombeaux découverts dans les environs prouvent que la cité resta phénicienne jusqu'à une période très avancée[92].

Mais le siège principal du culte d'Aphrodite et d'Adonis à Chypre était Paphos, au sud-est de l'île. Depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du IVe siècle avant notre ère, Paphos a dû compter parmi les plus importants de ces petits royaumes qui se partageaient Chypre. C'est une contrée de collines et de crêtes onduleuses, divisée par des champs et des vignobles, coupée de rivières; celles-ci, à travers les âges se sont creusé des lits d'une profondeur telle que les voyages à l'intérieur du pays deviennent aussi pénibles que difficiles. La haute chaîne du Mont Olympe (le Troodos moderne), coiffée de neige presque toute l'année, garantit Paphos de la bise et du vent d'Est et le sépare du reste de l'île. Des forêts de sapins se prolongent sur les versants, abritant çà et là des monastères, dans un site comparable à ceux des Apennins. Sur la hauteur, éloignée d'environ un mille de la mer, était situé l'antique cité de Paphos, tandis qu'à une dizaine de milles plus loin, près du port, s'élevait la nouvelle ville[93].

2. *Sanctuaire d'Aphrodite à Paphos.*

Le sanctuaire d'Aphrodite, l'un des plus fameux de l'antiquité, se trouvait dans la vieille ville de Paphos (la moderne Kuklia) et il garda, invariables jusqu'à la fin, ses principaux caractères. Car sur des monnaies chypriotes de l'époque impériale[94] des représentations du sanctuaire correspondent parfaitement aux petits modèles d'or d'un temple fournis à Mycènes par deux tombes royales[95]. Tant sur les monnaies que sur les plaquettes nous voyons une façade surmontée d'un couple de colombes et divisée en trois compartiments ou chapelles, dont celle du milieu est couronnée par une superstructure élevée. Sur les plaquettes dorées on voit dans chaque chapelle une colonne qui s'élève entre une paire de cornes ; la superstructure centrale est surmontée de deux paires de cornes symétriques l'une à l'autre ; et les deux chapelles latérales sont de même couronnées chacune d'une paire de cornes, avec une colombe perchée sur chaque corne extérieure. Les monnaies représentent des chapelles latérales renfermant un pilier ou un objet qui ressemble à un candélabre; la chapelle centrale contient un cône et est flanquée de

deux hauts pylônes se terminant en pinacles à boules, et entre les deux tours on voit apparaître le croissant lunaire et le disque rayonnant, attributs d'Astarté. Les colombes sont indubitablement les oiseaux sacrés d'Aphrodite[96], et quant aux cornes et aux colonnes, elles nous rappellent les emblèmes religieux analogues mis à jour dans le grand palais préhistorique de Cnossos en Crète, ainsi que ceux trouvés sur plusieurs monuments de l'époque Mycénienne ou Minoéenne, en Grèce[97]. Si les archéologues sont fondés à considérer les plaquettes d'or comme étant des images du temple d'Aphrodite à Paphos, ce temple a dû rester presque inchangé, extérieurement, pendant plus de mille ans, car les tombes royales de Mycènes où l'on a recueilli ces modèles ne peuvent guère dater, au plus tard, que du XIIe siècle avant notre ère.

3. *L'Aphrodite de Paphos, déite phénicienne ou aborigène.*

De la sorte nous avons tout lieu de croire que le sanctuaire d'Aphrodite à Paphos remonte à une haute antiquité[98]. Au témoignage d'Hérodote, il fut fondé par des colons phéniciens d'Ascalon[99], mais il est possible qu'une déesse de fécondité ait été adorée sur les lieux avant l'arrivée des Phéniciens et que les nouveaux venus l'aient identifiée avec leur propre Baalath ou Astarté, avec qui elle avait d'étroites ressemblances. Si deux divinités ont pu se fondre ainsi en une seule, il est loisible de supposer qu'elles étaient l'une et l'autre des variantes de la grande déesse de la fertilité et de la maternité, dont le culte paraît s'être étendu, dès une époque très reculée, sur l'Asie occidentale tout entière. Cette hypothèse se confirme tant par la forme archaïque de l'image que par le caractère licencieux de ses rites ; car forme et rites lui étaient communs avec d'autres divinités asiatiques. Son image était simplement un cône blanc ou une pyramide[100]. Pareillement, un cône était l'emblème d'Astarté à Byblos[101], de la déesse indigène que les Grecs appelaient Artémis à Perga en Pamphylie[102], et du dieu-soleil Héliogabale à Emèse en Syrie[103].

Des pierres coniques, qui apparemment servaient d'idoles, ont également été trouvées à Golgi, en Chypre. et dans les temples

phéniciens de Malte[104] et des cônes de grès furent mis au jour au sanctuaire de « la Maîtresse des turquoises », érigé parmi les collines pierreuses et les précipices menaçants du Sinaï[105].

La signification précise d'un tel symbole reste aussi énigmatique aujourd'hui qu'elle l'était du temps de Tacite[106]. Il y a lieu de croire que l'onction du cône sacré avec de l'huile d'olive se pratiquait dans une fête solennelle à laquelle participaient les peuples de Lycie et de Carie[107]. Dans maints endroits du monde, l'onction de la pierre sainte a été pratiquée, comme, par exemple, dans le sanctuaire d'Apollon à Delphes[108].

A Paphos, cette coutume a survécu de nos jours. Les paysans de Kuklia ont oint encore tout récemment les grandes pierres angulaires du temple en ruines de la déesse paphienne et font sans doute de même chaque année ; l'intention de cette cérémonie est de vénérer la vierge de Bethléem. Là où jadis Aphrodite fut invoquée avec des rites mystérieux, aujourd'hui les Mahométans ou les Chrétiens se prosternent devant Marie et en son honneur passent et repassent à travers des pierres perforées, en récitant des incantations destinées à détourner des femmes chypriotes la malédiction de stérilité, ainsi qu'à fournir aux hommes un surcroît de virilité[109]. L'ancien culte se perpétue ; on l'appelle simplement d'autre façon ; même, l'antique déesse est encore désignée sous son vocable d'autrefois, car dans plus d'une chapelle de l'île, le paysan chypriote vient s'agenouiller devant la mère du Christ et l'implore sous le nom de Panaghia Aphroditissa[110].

4. *La prostitution sacrée et le culte des déesses asiatiques.*

L'usage à Chypre était, paraît-il, à l'origine, que toute femme avant son mariage devait se prostituer à un étranger dans le sanctuaire même de la déesse, Aphrodite, Astarté ou toute autre[111].

Dans beaucoup d'endroits de l'Asie Occidentale, des coutumes analogues étaient en vigueur. Quels qu'en aient été les motifs, cet usage n'était nullement envisagé comme une orgie de volupté, mais comme une pratique rituelle, accomplie en hommage à la grande déesse Génitrice de l'Asie Occidentale, dont le nom variait

selon les lieux, mais dont le caractère restait constant. C'est ainsi qu'à Babylone, toutes les femmes, riches ou pauvres, avaient pour devoir, une fois dans leur vie, de se soumettre aux embrassements d'un étranger dans le temple de Mylitta, cette déesse babylonnienne identifiée avec Ishtar ou Astarté. Le sacrifice de leur virginité apportait à ces jeunes filles un salaire qu'on consacrait au trésor du temple. Des femmes en grand nombre attendaient dans l'enceinte leur tour, pour se conformer à l'obligation sacrée. Il y en avait qui devaient attendre là des années durant[112]. A Héliopolis, ou Baalbec en Syrie, où se dressent les célèbres ruines du temple gigantesque du Dieu-Soleil, chaque vierge était assujettie à se prostituer à un étranger dans le Sanctuaire d'Astarté; les matrones, tout comme les vierges, attestaient de même manière leur dévouement à la déesse. L'empereur Constantin abolit cet usage, détruisit le temple et érigea une église à sa place[113]. Dans les temples phéniciens, des femmes voulant obtenir la faveur de la déesse se livraient à la prostitution; elles destinaient le salaire ainsi obtenu au trésor du sanctuaire[114]. Chez les Amorrhéens, la vierge, sur le point de se marier, devait se prostituer pendant sept jours près du portail du temple[115]. A Byblos, au temps du deuil annuel d'Adonis, on se rasait la tête, mais les femmes qui se refusaient à sacrifier leur chevelure avaient l'obligation de s'abandonner à des étrangers, à un jour déterminé des fêtes d'Adonis; l'argent ainsi gagné était consacré à la déesse[116].

Nous pouvons conjecturer que l'offrande de la chevelure constituait un rachat qui mitigeait la sévère règle antérieure, règle obligeant, à Byblos comme ailleurs, toutes les femmes sans exception à sacrifier leur virginité ou leur vertu au service de la religion. Nous avons déjà suggéré une raison pour laquelle ce don de la chevelure féminine était accepté en équivalence de l'abandon du corps[117]. Nous savons qu'en Lydie chaque jeune fille avait à gagner sa dot au moyen de la prostitution, mais il est permis de croire que la dévotion, plutôt que le désir de lucre, inspirait ce sacrifice. Notre soupçon se confirme par une inscription grecque trouvée à Tralles en Lydie, qui prouve la survivance de la prostitution sacrée jusqu'au second siècle de notre ère. Cette inscription rappelle, à propos d'une certaine Aurélia Emi-

lia, que non seulement elle servit elle-même le dieu comme courtisane, sur son ordre formel, mais que sa mère et ses aïeules avaient fait de même antérieurement; la publicité donnée à cette mention gravée sur une colonne de marbre qui supportait un ex-voto, montre qu'aucune souillure ne s'attachait à pareille vie ni à pareille filiation[119]. Les plus nobles familles arméniennes consacraient leurs filles à la déesse voluptueuse Anahita, et, durant une longue époque précédant leur mariage, ces jeunes filles se prostituaient dans le temple, à Acilesena. Ce n'était pas une tare pour une jeune fille et aucun homme ne craignait d'en faire son épouse après qu'elle s'était acquittée de son obligation rituelle[120]. A Comana, dans le Pont, un nombre considérable de courtisanes sacrées était attaché à la déesse Mâ; hommes et femmes accouraient en foule de tous les alentours, afin d'assister aux fêtes bisannuelles et d'accomplir, dans le sanctuaire de la divinité, leurs vœux envers elle[121].

Si nous examinons l'ensemble des témoignages sur ce sujet, dont certaines parties restent encore à exposer au lecteur, nous arriverons à conclure que la célèbre Déesse-Mère, dispensatrice de la vie féconde, était adorée par maints peuples de l'Asie Occidentale; qu'on la vénérait sous des vocables divers, mais que les rites, ainsi que les mythes qui se rapportaient à elle, restaient similaires en substance. Nous verrons qu'on associait à la grande Génitrice un amant, ou plutôt une série d'amants, d'essence divine et mortelle tout à la fois; chaque année elle épousait l'un d'eux, et la consommation de ce mariage était considérée comme nécessaire à la propagation des espèces, tant animales que végétales[122]; en outre, nous trouvons que l'union légendaire de ces déités était représentée, voire répétée, sur terre par l'union physique, quoique éphémère, de couples humains, dans le sanctuaire même de la déesse; ces épousailles devaient assurer ainsi la fécondité du sol, comme celle des hommes et du bétail[123]. Son culte reflète, peut-être, une période de communisme sexuel. En émettant l'hypothèse que l'idée d'une telle Déesse-Mère remontait (ainsi qu'il paraît problable) à une époque où le mariage était encore, soit inconnu, soit à peine toléré comme une infraction à la loi ancienne du commmunisme sexuel, nous pourrions comprendre pourquoi la déesse elle-même était vouée

à la fois au célibat et à l'impudicité et nous saisirions ainsi du même coup pourquoi ses fidèles étaient plus ou moins astreints à des obligations identiques.

Si la déesse avait contracté une union divine avec un dieu, ses adorateurs auraient imité cette union sacrée; alors, d'après les principes de la magie homéopathique, nul besoin de recourir soit à la prostitution, soit à la prosmicuité, pour atteindre le but visé : on y serait arrivé aussi facilement, sinon mieux, par le mariage légitime. A l'origine, il se peut que toute femme ait eu à se soumettre, au moins une fois dans sa vie à l'exercice de ces droits du mari qui, à une période encore plus reculée avaient, en théorie, appartenu en permanence à tous les mâles de la tribu. Mais, dans la suite, à mesure que le mariage individuel devenait une institution en faveur et que l'ancien communisme sexuel tombait en discrédit, la remise en vigueur de l'ancienne pratique, ne fût-ce que pour une seule fois dans la vie des femmes, révoltait de plus en plus le sens moral du peuple; aussi usa-t-on d'expédients divers pour éviter en pratique une obligation encore reconnue en théorie.

L'un des moyens pour se tirer d'embarras fut de substituer à l'offrande du corps l'offrande de la chevelure; une autre manière d'arriver aux mêmes fins, fut de remplacer l'acte obscène par un symbole obscène[124]. De la sorte, les femmes purent, pour la plupart, préserver leur vertu, tout en respectant les conventions imposées par la religion. Néanmoins, pour être sûr de se concilier entièrement la divinité, pour obtenir d'elle la prospérité de toute la communauté, on jugea nécessaire qu'un nombre restreint de femmes fût assujetti au rite traditionnel. Ces femmes devenaient courtisanes, soit à vie, soit pour une période déterminée; elles desservaient l'un ou l'autre des temples, se consacraient au service rituel et étaient revêtues d'un caractère sacré[125].

Loin d'être infamante, leur vocation fut sans doute considérée par les profanes comme résultant d'une vertu extraordinaire; leur dévouement fut probablement récompensé par le même tribut d'admiration, d'estime, et de pitié, que nous arrache de nos jours, le sacrifice des vierges à leur Créateur, mais leur immolation, totalement différente, consiste à renoncer aux fonctions naturelles de leur sexe, ainsi qu'aux joies de la tendresse humaine.

Voilà comment se fait jour, en allant vers les extrêmes contraires, aussi nuisibles que déplorables, la folie humaine.

La pratique de la prostitution rituelle fut instituée, dit-on, à Paphos par le roi Cinyras[126] et exercée par ses filles, sœurs d'Adonis; ces hiérodules, ayant encouru la colère d'Aphrodite, s'accouplèrent avec des étrangers et finirent leurs jours en Égypte[127]. Le courroux d'Aphrodite dans cette forme de la tradition, a été probablement interpolé par un auteur postérieur, qui au lieu de voir que cette coutume constituait un sacrifice imposé par la déesse à ses adoratrices, n'a vu dans cet acte, qui offusquait sa conscience, qu'un châtiment divin. Quoi qu'il en soit, les princesses de Paphos durent se conformer à l'usage non moins que les femmes du peuple.

5. *La dynastie des Cinyrades.*

L'histoire légendaire de la famille royale et pontificale des Cinyrades est instructive. On nous dit qu'un Syrien, du nom de Sandacus, émigre en Cilicie, épouse Pharnace, fille de Mégassares, roi d'Hyria et fonde la ville de Celenderis. Sa femme lui donne un fils, Cinyras, qui par la suite traverse la mer avec ses compagnons, se rend à Chypre, épouse Métharmé, fille de Pygmalion, roi de l'île et fonde Paphos[128]. Les légendes semblent garder le souvenir de ce fait que les trônes de Cilicie et de Chypre passèrent dans la succession féminine et furent occupés par des hommes, parfois étrangers, qui épousaient les princesses héréditaires. Certaines indications montrent que Cinyras ne fut pas le vrai fondateur du temple de Paphos. Une tradition antérieure attribuait ce rôle à un certain Aérias que d'aucuns regardaient comme un roi, et d'autres comme la déesse en personne[129]. De plus, Cinyras ou ses descendants à Paphos, avaient à compter avec des rivaux. Ceux-ci étaient les Tamirades, famille de devins qui faisaient remonter leurs origines à Tamiras, augure cilicien. Il fut convenu d'abord que les deux familles présideraient simultanément aux cérémonies, mais à la longue, les Tamirades cédèrent le pas aux Cinyrades[130]. Nombreuses sont les légendes qui entourent Cinyras, le fondateur de la dynastie. Il était à la fois prêtre d'Aphrodite et roi[131], et ses

richesses devinrent proverbiales[132]. Il paraît avoir légué sa fortune et ses honneurs à ses descendants, les Cinyrades qui, en tous cas, régnèrent à Paphos et officièrent comme prêtres de la déesse. Leurs dépouilles mortelles furent ensevelies dans le sanctuaire avec celles de Cinyras lui-même[133]. Mais cette famille était tombée en décadence et presque éteinte dès le IVe siècle avant notre ère. Lorsque Alexandre le Grand expulsa un roi de Paphos en raison de son injustice et de ses crimes, ses ambassadeurs recherchèrent un membre de l'ancienne famille pour le placer sur le trône de ses pères. A la fin, ils en découvrirent un qui vivait misérablement et gagnait sa vie comme maraîcher. Quand les messagers du roi arrivèrent, il était en train d'arroser ses plate-bandes ; à son grand étonnement on l'emmena pour recevoir la couronne des mains d'Alexandre[134]. Mais le déclin de la dynastie n'entraîna pas celui du sanctuaire d'Aphrodite, qui conserva sa réputation d'opulence et fut entretenu d'offrandes, tant royales que privées, jusqu'à l'époque romaine[135]. Lorsque Ptolémée Aulète, roi d'Égypte fut, en 57 av. J.-C., chassé par son peuple, Caton lui offrit la prêtrise de Paphos pour le dédommager de façon précuniaire et honorifique de la perte d'un trône.

6. *Légendes d'inceste royal et explication proposée.*

Parmi les légendes sur Cinyras, ancêtre de ces prêtres-rois et père d'Adonis, il en est qui méritent d'attirer notre attention. D'abord il est censé avoir conçu son fils, Adonis, dans un commerce incestueux avec sa fille, Myrrha, au cours d'une fête de Cérès où les femmes, de blanc vêtues, offraient des guirlandes de blé comme prémices de la moisson pendant neuf jours, période durant laquelle la plus stricte chasteté leur était enjointe[137].

On rapporte à propos de plusieurs rois des cas analogues d'inceste avec leur fille[138]. Il paraît peu vraisemblable que ces bruits soient dénués de fondement et tout aussi peu probable qu'il faille les rapporter à une passion anormale.

Ces rumeurs sont sans doute basées sur une coutume existante, mais exercée dans certaines circonstances spéciales et pour une raison bien définie. Dans certaines contrées, le sang royal était transmis uniquement par les femmes ; le roi n'y occupait

le trône qu'en vertu de son mariage avec une princesse héréditaire, qui, elle, demeurait le souverain suprême; or, dans ces pays, il nous est dit que très souvent un prince épousait sa propre sœur, la princesse royale; il obtenait de la sorte avec sa main une couronne qui, sans cela, aurait ceint un autre front, voire celui d'un étranger[139]. L'union incestueuse d'un roi avec sa fille n'a-t-elle pas pu être motivée par la même loi de filiation? Car cette règle semble avoir pour juste corollaire l'obligation pour le monarque d'abandonner son sceptre à la mort de son épouse, la reine, puisque comme nous venons de le dire, il ne régnait qu'en vertu de son mariage. Donc, si le roi voulait continuer à occuper le pouvoir, il ne lui restait qu'un seul moyen d'arriver à ses fins, c'était d'épouser sa propre fille, et de conserver ainsi, grâce à elle, le titre qu'il détenait de par sa première femme, mère de la seconde.

7. *Le Flamine Dialis à Rome et la Flaminique.*

Dans cet ordre d'idées il convient de rappeler qu'à Rome le Flamine Dialis était obligé d'abdiquer son sacerdoce à la mort de la Flaminique, son épouse[140]. On comprend mieux cette règle si, à l'origine, c'était la Flaminique qui, des deux officiants avait eu le pas sur le Flamine, et si celui-ci n'avait occupé sa charge qu'en vertu de son mariage avec la prêtresse[141]. Nous avons montré ailleurs que le Flamine et son épouse représentaient une ancienne lignée de rois-prêtres et des reines-prêtresses qui assumaient respectivement les rôles de Jupiter et de Junon, ou plutôt ceux de Dianus et Diana[142]. Si cette hypothèse est exacte, l'usage qui obligeait le Flamine à résigner le sacerdoce dès la mort de la Flaminique paraît prouver que des deux divinités qu'ils personnifiaient, la déesse, qu'on l'appelât Junon ou Diane, l'emportait sur le dieu. Mais, à Rome, Junon ne joua jamais qu'un rôle insignifiant, tandis qu'à Némi, Diane, la contre-partie de Junon, était toute puissante, et reléguait à un rôle tout à fait secondaire son époux Dianus ou Virbius.

Ainsi, la supériorité de la Flaminique sur le Flamine paraît prouver que les divinités originelles étaient plutôt Dianus et Diana que Jupiter et Junon, et en outre que si Jupiter et Junon

à Rome représentaient le principe de la filiation paternelle, c'est-à-dire la prépondérance de l'époux sur l'épouse, Dianus et Diana à Némi représentaient le principe plus ancien de la filiation maternelle, c'est-à-dire la prépondérance de l'épouse sur l'époux en matière de succession. Si nous avions raison de maintenir que la royauté à Rome fut d'abord une institution plébéienne et qu'elle se transmettait par les femmes[143], nous en déduirions que les fondateurs du sanctuaire de Némi étaient du même sang plébéien que les rois romains, qu'ils descendaient de maisons à souche féminine, et qu'ils adoraient une Déesse-Mère suprême. Cette déesse était Diane; ses fonctions de maternité sont suffisamment attestées par les ex-votos mis au jour dans son ancien sanctuaire, parmi les collines boisées[144]. Par contre, les patriciens qui envahirent le pays dans la suite, importèrent avec eux l'usage de la filiation paternelle dans sa forme la plus stricte, et, en conséquence adressèrent leurs dévotions à Jupiter géniteur plutôt qu'à Junon génitrice.

8. *Cas parallèles : Les prêtresses des Khasis en Assam.*

Les rapports que nous supposons avoir existé entre la Flaminique et le Flamine trouvent une analogie approximative en Assam où dans la tribu des Khasis s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui l'antique filiation féminine en tout ce qui touche la religion et l'héritage. Chez eux la propitiation des ancêtres défunts est considérée comme essentielle à la prospérité de la communauté, et, de tous les ancêtres qu'ils vénèrent, c'est l'aïeule primitive du clan qui a la priorité; ce qui fait qu'à chaque sacrifice la présence d'une prêtresse est nécessaire pour assister le prêtre; on nous dit même que celui-ci n'est que son délégué et « qu'elle est à coup sûr une survivance de l'époque où, sous le matriarcat, la prêtresse accomplissait toutes les cérémonies religieuses ». Le prêtre, paraît-il, n'était pas nécessairement l'époux de la prêtresse, mais celle-ci est soit la mère, la sœur, la nièce ou tout autre parente maternelle, du prêtre dans l'Etat de Khyrim, où chaque groupement vénère sa déesse locale, à laquelle on offre des sacrifices. La préparation de tous les accessoires du culte rituel est dévolue à

la prêtresse et sans son aide la cérémonie propitiatoire ne pourrait être consommée[145].

Ici donc, comme chez les anciens Romains, la prêtresse joue un rôle plus large que le prêtre ; cette supériorité est fondée sur la supériorité corrélative de la déesse ou de l'aïeule divine sur le dieu ou sur l'aïeul divin ; ici, comme à Rome, un prêtre devait nécessairement abandonner son sacerdoce, s'il n'avait pas de parente assez proche pour l'assister dans l'exercice de ses fonctions sacrées.

9. *Mariage du prêtre et de la prêtresse représentant le dieu-soleil et la déesse-terre.*

Nous avons encore émis la conjecture que le Flamine et la Flaminique de Rome, en leur qualité de représentants de Jupiter et de Junon, ont pu célébrer annuellement un mariage sacré dans le but d'assurer la fertilité des puissances naturelles[146]. Notre opinion peut s'appuyer sur une coutume parallèle observée encore dans l'Inde. Nous avons vu comment chez les Oraons, tribu primitive du Bengale montagneux, un prêtre et une prêtresse célébraient annuellement le mariage du Dieu-Soleil et de la Déesse-Terre et personnifiaient respectivement ces deux divinités.[147]. Cette cérémonie du mariage sacré a été décrite de façon plus détaillée par un missionnaire jésuite, très au courant de la religion et des coutumes du pays. Le rite est célébré durant le mois de mai quand fleurit l'arbre *Sal* et la fête porte son nom indigène (*Khaddi*) d'après la fleur de cet arbre. C'est la principale fête de l'année. « Le but de cette fête est de célébrer le mariage mystique du Roi-Soleil (*Bhagawan*) avec la Déesse (*Dharti-Mai*) pour les induire à être féconds et à fournir des récoltes abondantes ». Par la même occasion on se gagne les divinités inférieures, ou démons du village, afin qu'ils ne mettent pas d'entraves à l'activité bienfaisante du Dieu-Soleil et de la Déesse-Terre. La veille du jour fixé, personne n'a le droit de labourer ses champs, et le prêtre, accompagné de certains villageois, se rend au bosquet sacré, où il bat du tambour, et invite tous les hôtes invisibles à la grande fête qu'on leur prépare pour le lendemain. Le jour suivant, de très bonne heure, avant le chant du coq, un acolyte se glisse avec le moins de bruit

possible vers la source sacrée pour y puiser de l'eau dans une cruche de grès toute neuve. Cette eau sacrée promet toutes sortes de bienfaits pour les récoltes. Le prêtre a préparé au vase sacré une place au centre de sa demeure, entourée de fils de coton de couleurs variées. La vertu de cette eau est telle, qu'elle serait souillée et perdrait toutes ses qualités, si un œil profane venait à l'apercevoir avant qu'on l'ait portée dans la maison du prêtre. Pendant la matinée, l'acolyte et le substitut du prêtre vont de porte en porte rassembler des victimes pour le sacrifice. Dans l'après-midi, le peuple se réunit au bosquet sacré, et le prêtre procède à la consommation du sacrifice. Les premières victimes à immoler sont un coq blanc en l'honneur du Dieu Soleil et une poule noire en l'honneur de la Déesse-Terre; et, comme cette fête est effectivement le mariage de ces deux grandes divinités, on donne la bénédiction nuptiale aux conjoints volatils, avant de les expédier dans l'autre monde. On barbouille notamment de vermillon les deux bêtes, exactement comme cela se pratique pour le marié et la mariée, dans un mariage humain, et on enduit aussi de vermillon la terre, comme une véritable fiancée, à l'endroit même où le sacrifice est offert.

Suivent alors des sacrifices de volailles et de chèvres offerts aux divinités inférieures ou démons. Les dépouilles de ces victimes sont ramassées par les enfants du village qui les cuisent sur place : mais toutes les têtes restent la propriété des sacrifiants et quant aux dieux, ils doivent se contenter de ramasser les restes et en sont plus ou moins reconnaissants. Entre temps, l'acolyte s'est mis à cueillir les fleurs de l'arbre appelé *Sal* et à placer sa guirlande sur les lieux du sacrifice; il aura aussi rapporté de l'eau sainte de chez le prêtre. Une procession se forme ensuite; le pontife est ramené en triomphe dans sa propre demeure où sa femme l'attend déjà; dès sa rentrée chez lui, ces deux époux procèdent à une cérémonie nuptiale, se barbouillant mutuellement de vermillon, selon l'usage, afin de « symboliser le mariage mystique du Roi-Soleil avec la Déesse-Terre ». Pendant ce temps les villageoises, debout sur le seuil de leurs cabanes, portent chacune à la main des vans dans lesquels il y a deux coupes; l'une est restée vide afin qu'on y verse l'eau sainte, l'autre vase est plein de bière de riz qu'absorbera l'homme saint.

Celui-ci, en s'approchant de chaque cabane, distribue des fleurs et de l'eau sacrée aux femmes en liesse ; et, de plus, il les gratifie généreusement de bénédictions multiples, en s'écriant : « Puissent vos demeures et vos granges être pleines de riz, afin que le nom du prêtre soit glorieux ». On asperge alors d'eau sacrée les semences conservées pour la saison prochaine, et l'officiant, après avoir redonné sa bénédiction, se met à ingurgiter la bière; et, comme il répète cette opération de porte en porte, il s'ensuit qu'arrivé au bout du village, le voilà ivre-mort. Les villageois étant dans le même état, tous les démons du hameau sont déchaînés; des scènes de débauches indescriptibles succèdent, comme de juste, à tous ces excès commis expressément en vue de rendre fructueux le Soleil et la Terre[148].

Les anciens peuples de Chypre et de l'Asie occidentale ne furent donc pas les seuls à professer la croyance que la terre se fécondait grâce aux dérèglements auxquels se livraient les humains des deux sexes[149].

10. *Cinyras aimé par Aphrodite.*

Cinyras a été fameux pour sa parfaite beauté[150] et il est dit qu'Aphrodite elle-même s'en était éprise[151].

Il paraît donc, comme des savants l'ont observé[152], que Cinyras était en quelque sorte le double du bel Adonis, son fils, auquel la déesse passionnée avait aussi donné son cœur. En outre, ces légendes de l'amour qu'Aphrodite portait à deux membres de la maison royale de Paphos, ne peuvent être séparées de la légende concernant Pygmalion, le roi phénicien de Chypre; on disait de lui qu'il était tombé amoureux d'une image d'Aphrodite, au point de l'avoir mise dans son propre lit[153].

Si l'on réfléchit que Pygmalion était le beau-père de Cinyras, dont le fils était Adonis, et que tous les trois, de génération en génération, ont été censés avoir aimé Aphrodite, il nous est presque impossible de ne pas en conclure que les premiers rois phéniciens de Paphos, ou leurs fils, se piquaient d'être, non seulement les prêtres de la déesse,[154] mais aussi ses amants; en d'autres termes, ils avaient pour qualité officielle de personnifier Adonis.

En tous cas, on dit qu'Adonis règna à Chypre[155], et il paraît certain que le titre d'Adonis fut régulièrement porté par les fils de tous les rois phéniciens de l'île[156]. Il est vrai que le titre, dans son acception la plus étroite, ne signifiait pas autre chose que « Seigneur » ; pourtant les légendes qui associent ces princes chypriotes avec la déesse de l'amour laissent à supposer que ces princes revendiquaient à la fois la nature divine et les honneurs humains rendus à Adonis.

L'histoire de Pygmalion fait allusion à la cérémonie d'un mariage sacré où le roi épousait l'image d'Aphrodite, ou plutôt d'Astarté. S'il en était ainsi, le récit s'appliquerait véritablement, non pas à un homme seul, mais à toute une série d'hommes, et il s'appliquerait encore mieux à Pygmalion, si ce nom était un nom donné fréquemment aux rois sémitiques en général, et aux rois de Chypre en particulier. Quoi qu'il en soit, Pygmalion est le nom porté par le célèbre roi de Tyr, qui fit fuir sa propre sœur Didon[157]; il y a aussi un roi de Citium et d'Idalium qui régnait en Chypre au temps d'Alexandre le Grand, et qui était appelé Pygmalion, au plutôt Pumiyathon, nom phénicien que les Grecs ont corrompu en Pygmalion[158]. Il est à remarquer, en outre, que les noms de Pygmalion et d'Astarté sont associés, dans une inscription punique, sur un médaillon d'or trouvé dans un tombeau à Carthage; cette inscription est en caractères du type le plus ancien[159].

Puisque l'institution de la prostitution sacrée à Paphos est attribuée au roi Cinyras, et que cet usage fut observé par ses filles[160], nous pouvons en inférer que ces rois de Paphos jouaient le rôle de l'époux divin dans un rite moins innocent qu'un mariage avec une statue; à savoir, qu'à certaines fêtes, chacun d'eux était tenu de s'unir avec une ou plusieurs courtisanes sacrées du temple, qui jouaient le rôle d'Astarté envers son Adonis. S'il en était ainsi, les Pères de l'Église avaient beaucoup plus de raisons qu'on ne le suppose en général pour prétendre que l'Aphrodite adorée par Cinyras n'était qu'une courtisane de bas étage[161]. Leur progéniture était considérée comme celle de la divinité, et devenait, dans la suite, l'ascendance de dieux et de déesses, tout comme leur père et leur mère avant eux. De cette façon, Paphos, et peut-être tous les sanctuaires de la grande déesse asia-

tique où se pratiquait la prostitution sacrée, pouvaient posséder une ample collection de divinités humaines, issues du roi divin et de ses femmes, ses concubines, ou des courtisanes du temple. L'un ou l'autre d'entre ces fils divins pouvait succéder à son père sur le trône[162], ou être sacrifié à sa place quand les nécessités de la guerre, ou d'autres graves conjonctures, réclamaient, comme il arrivait quelquefois[163], la mort d'une victime de sang royal. Un tel impôt, levé de temps en temps sur l'innombrable progéniture du roi pour le bien du pays, n'occasionnait pas l'extinction de la famille divine, ni ne brisait le cœur d'un père, qui avait tellement à partager son affection.

De toutes façons, si, comme il y a lieu de croire, les rois sémitiques héritaient du double honneur royal et divin, il est aisé d'expliquer la fréquence des noms propres sémitiques impliquant que leurs titulaires étaient fils ou filles, frères ou sœurs, pères ou mères, d'un dieu; et il n'est pas besoin d'avoir recours aux expédients imaginés par certains savants pour échapper à la signification littérale de mots[164]. Un usage égyptien analogue confirme cette interprétation : en Égypte, où les rois étaient adorés comme dieux[165], la reine s'appelait « épouse du dieu » ou « mère du dieu[166] », et le titre de « père du dieu » était porté non seulement par le véritable père du roi, mais, aussi par son beau-père[167]. De même peut-être chez les Sémites on permettait à tout homme, qui envoyait sa fille grossir le harem du roi, de se nommer « le père du dieu ».

11. *Cinyras harpiste comme David. La musique et la religion.*

A en juger d'après son nom, le roi sémite qui s'appelait Cinyras fut, comme le roi David, un joueur de harpe; car le nom de Cinyras se rapproche clairement du grec *cinyra* « lyre », qui à son tour vient du sémitique *kinnor*, « lyre », le nom, précisément, donné à l'instrument dont David jouait devant Saül[168]. Nous avons probablement le droit de supposer qu'à Paphos, comme à Jérusalem, la musique de la lyre ou de la harpe n'était pas simple passe-temps, bon pour tromper une heure de désœuvrement, mais que cet art faisait partie du service religieux, et

que l'émotion produite par la mélodie était attribuée, de même que l'influence du vin, à l'inspiration directe de la divinité.

Il est certain qu'à Jérusalem le clergé attitré du temple prophétisait en s'accompagnant de la harpe, du luth et des cymbales[169] et il paraît que le clergé non officiel, comme nous pouvons appeler les prophètes, avait besoin d'un pareil stimulant pour se mettre dans cet état d'extase, qui passait pour une communication directe avec la divinité[170]. C'est ainsi qu'il nous est parlé d'une « troupe de prophètes descendant du haut lieu, précédée du luth, du tambourin, de la flûte et de la harpe », et prophétisant en marchant[171]. On nous dit encore, que les forces unies de Juda et d'Éphraïm traversant le désert de Moab, à la poursuite de l'ennemi, ils manquèrent d'eau pendant trois jours, et que l'armée et les bêtes de somme furent sur le point de mourir de soif. Dans cet instant critique, le prophète Élisée, qui accompagnait l'armée, fit amener un joueur de harpe, et lui ordonna de jouer. Il commanda alors aux soldats sous l'influence de la musique de creuser des fosses dans le lit sablonneux de la vallée aride, que suivait la route. Ils obéirent, et, le lendemain matin, les fosses étaient pleines de l'eau souterraine qui y avait filtré, venant des montagnes désolées qui s'élevaient formidables des deux côtés. Le succès du prophète qui fit jaillir de l'eau dans le désert ressemble à la réussite du même genre attribuée aux faiseurs de pluie modernes, quoique la façon de procéder soit différente. Entre parenthèses, Élisée rendit un autre service à ses compatriotes. Car les Moabites, qui se cachaient dans leurs refuges parmi les rochers « virent, au soleil levant, le soleil briller sur les eaux, et, en face d'eux, ces eaux rouges comme du sang : et, prenant ce prodige pour un présage du sang de leurs ennemis, ils s'armèrent de courage et marchèrent contre le camp d'Israël », mais furent défaits avec de grandes pertes[172].

En outre, de même qu'on expliquait l'ombre de mélancolie qui, de temps en temps, obscurcissait l'esprit capricieux de Saül, comme l'agitation d'un mauvais esprit envoyé par l'Éternel pour le tourmenter, de même les sons solennels de la harpe, qui devaient calmer et soulager les chagrins de son âme[173], ont pu paraître au roi assiégé de cauchemars, comme la voix même de Dieu, ou de son bon ange, murmurant des paroles de paix. De nos jours

encore, un grand auteur religieux, profondément sensible à l'ensorcellement de la musique, a dit que les notes mélodieuses, capables d'enflammer le sang et d'attendrir le cœur, ne sauraient être des sons vides : non, « ils émanent, dit-il, d'une sphère plus haute, et sont l'expression d'une harmonie éternelle, la voix des anges, le magnificat des saints[174] ». La rude imagination de l'homme primitif se trouve ainsi transfigurée et son faible bégaiement répété en écho, avec une répercussion magnifique, dans la prose cadencée de Newman. En effet, l'influence de la musique sur le développement de la religion est un sujet d'étude captivant : il est impossible de douter que cet art, le plus intime et le plus émouvant de tous, a contribué beaucoup tant à créer qu'à exprimer les émotions religieuses, amenant ainsi des modifications, plus ou moins profondes, dans l'édifice des croyances, auquel, il ne fait, semble-t-il à première vue, qu'apporter son aide. Dans la formation de la religion, le musicien, comme le prophète et le penseur, a joué son rôle. Chaque confession a sa musique particulière, et la différence entre ces croyances pourrait presque s'exprimer en notations musicales. L'abîme, par exemple, qui sépare les orgies sauvages de Cybèle du rituel majestueux de l'Église catholique, est mesuré par le gouffre qui sépare la cacophonie des cymbales et des tambourins de la grave harmonie d'un Palestrina et d'un Hændel : une âme tout autre se révèle dans les musiques si différentes[175].

La légende qui fit d'Apollon l'ami de Cinyras[176] peut s'expliquer par le goût qu'ils prenaient tous deux à la lyre. Mais quel a pu être le rôle de la musique d'instruments à cordes dans le rituel sémitique? A-t-elle servi à élever l'interprète humain du dieu à une extase prophétique? Ou a-t-elle simplement servi à éloigner les démons des lieux saints et du service sacré, traçant, pour ainsi dire, autour des adorateurs un cercle magique que ne pouvait profaner nulle créature du mal? En un mot, la musique a-t-elle voulu appeler les esprits bienfaisants, ou bannir les esprits malfaisants? Son but était-il l'inspiration ou l'exorcisme? Des exemples tirés de la vie et des légendes d'Élisée et de David nous prouvent que chez les Juifs, la musique de la lyre visait à ce double but; car, tandis qu'Élisée s'en servait pour se mettre en accord avec le diapason prophétique, David y avait recours pour

exorciser le génie malfaisant de Saül. Par contre, chez les Grecs, aux temps historiques, nous ne voyons pas que la musique à cordes ait servi à amener l'extase chez ceux qui rendaient les oracles d'Apollon et des autres dieux. Au contraire, son influence calmante et adoucissante, qui contraste avec l'excitation produite par la musique de flûte, est l'aspect qui touchait le plus l'esprit grec[177]. Le dévôt, ou, tout au moins, le superstitieux, pourrait naturellement attribuer à la délivrance des esprit du mal, donc à l'exorcisme, cette paix du cœur que procure une musique grave et suave; et nous voyons en effet que Pindare dit, en parlant de la lyre, que tous les ennemis de Zeus sur terre et sur mer se mettent à trembler au son de la musique[178]. Cependant, puisque la lyre est associée au prophète légendaire Orphée, ainsi qu'au dieu Apollon, célèbre par ses oracles, il est possible qu'à l'origine, les Grecs aient employé les mélodies de cet instrument, comme des Juifs le firent certainement, pour arriver à cet état d'exaltation mentale, où les images, qui se pressent en foule dans l'esprit du voyant, passent pour être des communications de la divinité[179]. Dans le culte d'Adonis, le rôle de la musique était-il positif ou négatif, inspirateur ou protecteur? nous ne saurions nous prononcer sur ce point : peut-être les deux caractères n'étaient même pas clairement distingués dans la pensée de ses adorateurs.

12. *Traditions sur la mort de Cinyras*

Ce qui frappe constamment dans le mythe d'Adonis, c'est sa mort violente et prématurée. Si, donc, les rois de Paphos personnifiaient toujours Adonis, on devrait se demander s'ils imitaient leur divin prototype dans sa mort comme dans sa vie. Les traditions varient sur la fin de Cinyras. D'aucuns croyaient qu'il se donna la mort quand il eut conscience de l'inceste qu'il avait commis avec sa fille[180]; d'autres alléguaient que, tel Marsyas, il fut vaincu par Apollon dans un concours de musique et mis à mort par son vainqueur[181]. On ne pourrait cependant pas affirmer sérieusement que Cinyras fut fauché en pleine jeunesse, s'il a vécu, comme le prétend Anacréon, jusqu'à l'âge respectable de cent soixante ans[182]. Si nous devons choisir entre les deux

légendes, celle qui lui assigne une mort violente est peut-être plus vraisemblable que celle qui le fait vivre jusqu'à un âge supérieur de huit ans[183] à celui de Thomas Parr, bien que, même ainsi, ce nombre d'années soit resté fort au-dessous de l'âge qui était normal dans la période antédiluvienne. Chez ces hommes éminents des époques reculées, la durée de la vie est fort élastique et peut-être allongée ou raccourcie, dans l'intérêt de l'histoire, au gré et au caprice de l'historien.

CHAPITRE IV

HOMMES ET FEMMES CONSACRÉS

1. *Une théorie alternative.*

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que la prostitution sacrée était régulièrement pratiquée dans toute l'Asie occidentale et que, à la fois en Phénicie et à Chypre, cet usage était spécialement associé avec le culte d'Adonis. Mais, comme l'explication que nous avons adoptée pour cette coutume a été rejetée par des auteurs dont les opinions sont dignes de respect, nous consacrerons le présent chapitre à une étude plus approfondie de ce sujet et nous tâcherons de rassembler, par un examen plus minutieux du détail, et une vue plus large de l'ensemble, les témoignages qui pourront jeter une plus ample lumière sur cette coutume, et, par là-même, sur le culte d'Adonis. Il convient d'examiner en premier lieu la théorie alternative qu'on a proposée pour expliquer les faits.

On a suggéré que la prostitution sacrée en Asie occidentale dérivait d'une coutume purement séculière et d'une précaution pour détruire la virginité d'une mariée avant de la livrer à son époux, « afin de lui éviter un danger très appréhendé par les hommes d'un certain degré de culture »[184]. Les objections que nous pourrions formuler sont notamment les suivantes :

1° La théorie ne tient pas compte du caractère profondément religieux des pratiques qui, dans l'antiquité, étaient observées dans toute l'Asie occidentale. Ce caractère religieux se démontre par l'observation de la coutume dans les sanctuaires d'une grande déesse, par l'hommage qu'on lui faisait du salaire de la prostitution, par la croyance que les femmes gagnaient sa faveur en se prostituant[185], et par l'ordre que donnait un dieu mâle de le servir de cette façon[186].

2° La théorie ne tient pas compte de la prostitution des femmes mariées à Héliopolis[187] et, apparemment aussi, à Babylone et à Byblos; car, dans la description qu'ils donnent de cette pratique en ces deux dernières villes, les auteurs sur lesquels nous nous appuyons, Hérodote et Lucien, parlent seulement de femmes, et non de vierges[188]. En Israël aussi, nous savons par Osée que les jeunes mariées se prostituaient au sanctuaire sur le sommet des montagnes, sous l'ombre des chênes, des peupliers, et des térébinthes[189]. Le prophète ne parle pas de vierges prenant part à ces orgies, et son langage n'implique pas qu'elles y aient été associées; il dit simplement : « c'est pourquoi vos filles se prostituent et vos belles-filles sont adultères ». La prostitution de femmes mariées est entièrement inexplicable, dans l'hypothèse que je critique ici; pourtant, on ne peut guère la séparer de la prostitution des vierges qui, en certains endroits tout au moins, avait lieu parallèlement.

3° La théorie ne tient pas compte de la prostitution réitérée et professionnelle qui se pratiquait en Lydie, dans le Pont, en Arménie, et sans doute dans toute la Palestine[190]. Pourtant, il est difficile de séparer cette prostitution, en quelque sorte régulière, du premier acte de prostitution dans la vie d'une femme. Ou bien, devons-nous supposer que le premier manquement à la chasteté s'explique d'une façon, tandis que les mêmes actes, accomplis dans la suite, s'expliquent d'une autre; que le premier acte était purement séculier, mais les suivants tous purement religieux?

4° La théorie ne rend pas compte des *Kedeshim* (hommes sacrés) qui se trouvaient dans les sanctuaires à côté des *kedeshoth* (femmes sacrées)[191], car, quelles qu'aient pû être les fonctions de ces « hommes sacrés », il est infiniment probable qu'elles étaient analogues à celles des « femmes sacrées », et on devra les expliquer de la même manière.

5° D'après l'hypothèse que nous considérons, nous devrions nous attendre à ce que l'homme qui déflore la vierge soit rémunéré pour avoir rendu un service dangereux : et, en effet, nous le voyons généralement rémunéré dans les endroits où cet usage est réellement établi[197]. Mais en Asie occidentale, c'est exactement le contraire qui se passait : c'est la femme qui était payée, et non pas

l'homme; si bien même qu'en Lydie et à Chypre, les jeunes filles gagnaient une dot de cette façon[193]. Ceci montre clairement que c'était la femme et, non pas l'homme, qui était censée rendre le service; ou bien faut-il supposer que c'était l'homme qui devait un payement pour avoir rendu un service dangereux[194]?

Ces considérations semblent prouver d'une manière décisive que, quelle qu'ait été l'origine reculée de ces coutumes de l'Asie occidentale, elles ne peuvent avoir été observées, à l'époque historique, pour les motifs que suppose l'hypothèse discutée. Dans la période où nous avons à nous en occuper, ces coutumes étaient, selon toute apparence, d'un caractère purement religieux, et c'est par conséquent un motif religieux qu'on doit trouver à leur origine. C'est une explication de ce genre que nous fournit la théorie que nous avons adoptée, qui, pour autant que nous en pouvons juger, rend compte d'une façon adéquate de tous les faits connus.

Néanmoins, pour rendre justice aux écrivains dont nous avons critiqué des vues, nous voulons montrer que l'usage dont ils font dériver la prostitution sacrée n'a pas toujours eu un caractère purement séculier. Car, en premier lieu, l'intermédiaire employé est quelquefois un prêtre[195]; et, en second lieu, le sacrifice de la virginité, en certains endroits, par exemple à Rome et dans certaines régions de l'Inde, a été offert directement à l'image d'une divinité mâle[196]. La signification de ces pratiques est des plus obscures, et il serait dangereux, dans l'état d'ignorance où nous nous trouvons actuellement, de bâtir des conclusions sur ce sujet. Il est possible que ce qui semble une précaution purement séculière ne soit qu'une forme dégénérée d'un rite religieux et que, par contre, le rite religieux dérive de la préparation physique du mariage, comme c'est encore l'usage parmi les aborigènes de l'Australie[197]. Toutefois, même si l'on pouvait trouver une telle origine historique, elle n'expliquerait pas les motifs qui ont poussé des peuples de l'Asie occidentale, à l'époque historique, à pratiquer les coutumes décrites ici. Or, ces usages trouvent leur parallèle dans la prostitution sacrée que pratiquent jusqu'à nos jours les femmes consacrées dans l'Inde et en Afrique. Un examen de ces pratiques modernes peut jeter quelque lumière sur les anciennes coutumes.

2. *Femmes sacrées dans les temples de l'Inde.*

Dans l'Inde, les danseuses au service des temples Tamil s'appellent *deva-dasis*, « servantes ou esclaves des dieux », mais dans le langage courant, on leur donne simplement le nom de courtisanes. Chaque temple Tamil d'importance, dans l'Inde méridionale, possède sa troupe de femmes sacrées. Leur fonction officielle consiste à danser deux fois par jour, matin et soir, dans le temple, à éventer l'idole avec des queues de bœufs du Tibet, à danser et à chanter devant l'image quand on la porte en procession, et à porter le luminaire sacré appelé *Kúmbarti*. Des inscriptions montrent qu'en 1004 de notre ère, le grand temple du roi chola Rajaraja à Tanjore possédait quatre cents « femmes du temple », qui vivaient sans frais dans les rues avoisinantes et qui recevaient de son fisc des terres libres d'impôt. Dès leur plus tendre enfance, elles sont exercées à danser et à chanter. Des femmes, qui désirent obtenir un accouchement heureux, font souvent le vœu de consacrer leur enfant, si c'est une fille, au service du dieu. Parmi les tisserands de Tiru-Kalli-Kundram, ville de la résidence de Madras, la fille aînée de chaque famille est consacrée au temple. Les filles ainsi abandonnées à la divinité sont mariées parfois à l'idole, parfois à une épée, avant leur entrée en fonctions : d'où il apparaît qu'elles sont souvent, sinon toujours, regardées comme des épouses du dieu[198].

Chez les Kaikolans, grande caste de tisserands Tamil, répandus dans toute l'Inde méridionale, il faut qu'au moins une fille dans chaque famille soit vouée au service du temple. Le rituel, tel qu'il est observé à l'initiation d'une de ces filles à Coimbatore, comprend « une forme de cérémonie nuptiale. Les parents sont invités, à un jour propice, et l'oncle maternel, ou la personne qui le remplace, noue un bandeau d'or sur le front de la jeune fille, puis la soulève et la place sur une planche devant les convives assemblés. Un prêtre brahmane récite les *Mantrams* et prépare le feu sacré (*homam*), tandis que l'oncle reçoit des draps neufs comme cadeau de la mère de la mariée. Pour les noces réelles, un riche brahmane, si possible, et, sinon, un brahmane de plus bas étage, est invité. La présence d'un brahmane est nécessaire, car il est le repré-

sentant de l'idole et vient tout de suite après elle en importance. On raconte que, quand l'homme, qui doit recevoir ses premières faveurs, rejoint la jeune fille, il faut mettre une épée, ne fût-ce que pour quelques minutes, à ses côtés. » A la mort d'une de ces danseuses, son corps est recouvert d'un drap neuf, enlevé à cet effet à l'idole, ainsi que de fleurs fournies par le temple qu'elle desservait. Le temple reste sans culte jusqu'à ce qu'on ait rendu, suivant les rites, les derniers devoirs à son cadavre, parce que l'idole, reconnue comme son époux, doit rester privée des offices religieux, comme les mortels en deuil restent dans un état de pollution rituelle[199]. Chez les Mahrattes, une femme consacrée s'appelle Murli. Le vulgaire croitque, de temps à autre, l'ombre du dieu tombe sur elle, et prend possession de sa personne. A de tels moments, la femme possédée se balance du buste et les gens vont à l'occasion la consulter comme devineresse, déposant de l'argent à ses pieds, et acceptant comme un oracle les paroles de sagesse ou de folie qui tombent de ses lèvres[200]. La profession de prostituée sacrée n'est d'ailleurs pas uniquement exercée par des jeunes filles. A Tulava, un district de l'Inde méridionale, toute femme appartenant aux quatre castes les plus élevées, qui se lasse de son mari, ou qui, veuve et ne pouvant se remarier, a assez de son célibat, peut aller au temple et manger du riz offert à l'idole; ce qui lui permet, si elle est brahmane, d'habiter à son gré, soit dans le temple même, soit dans son enceinte. Dans le premier cas, elle reçoit une provision quotidienne de riz, elle doit balayer le temple, éventer l'idole, et limiter ses amours aux brahmanes. Les enfants mâles de ces femmes forment une classe spéciale appelée Moylar, mais il aiment à prendre le titre de Stanikas. Tous ceux qui le peuvent s'emploient à flâner dans le temple, à balayer ses cours, à les couvrir de bouse de vache, à porter des torches devant les dieux, et à d'autres petites besognes. Certains d'entre eux, privés de ces fonctions sacrées, en sont réduits à la dure nécessité de gagner leur pain par un travail honnête. Les filles ou bien sont élevées pour suivre la carrière de leur mère, ou sont données en mariage aux Stanikas; celles des femmes brahmanes qui ne tiennent pas à vivre dans le temple, et toutes les femmes des classes inférieures, cohabitent avec n'importe quel homme de race pure,

mais sont tenues de payer chaque année au temple une certaine somme d'argent[201].

A Travancore, une danseuse attachée au temple est appelée *Dâsi*, ou *Dêvadâsî*, ou *Dêvaratiâl*, « servante de Dieu ». La description suivante de sa consécration et de son genre de vie mérite d'être citée, parce que, tandis qu'elle passe sous silence l'aspect le plus bas de sa vocation, elle met clairement en lumière l'idée de son mariage avec la divinité. « Le mariage d'une *Dêvaratiâl*, dans son sens original, est une renonciation à la vie de famille et une consécration au service de Dieu. On pourrait parfaitement comparer à une garde-malade du grand monde s'employant dans un hôpital, ou à la nonne d'un couvent, cette *Dêvadâsi* du temple indien, telle qu'elle fut sans doute à l'aube du spiritualisme hindou. Dans le cérémonial de la consécration du mariage de la *Dâsi*, nous ne manquons pas de preuves qui indiquent un passé absolument irréprochable. La fille à marier a souvent l'âge de six à huit ans. Le marié est le dieu qui préside au temple local. La noce se fait dans sa demeure, et les dépenses de la célébration sont censées dériver en partie de son trésor. Pour prendre comme exemple la pratique du temple de Suchîndram, une *Yôga*, ou réunion des principaux fonctionnaires du temple, règle les formalités préliminaires ; la future mariée se baigne et s'en vient au temple avec deux pièces de drap, un *Tali*, de la noix d'arèque, du bétel, etc.... Le prêtre met tout cela aux pieds de la statue, tandis que la vierge se place en face d'elle. Le prêtre allume le feu sacré, et accomplit tous les rites de la fête *tirrukkalyanam*. Puis il procède à l'initiation de la mariée dans le *Panchâkshara mantra*, si c'est dans un temple de Saiva et dans le *Ashtâkshara*, si c'est un temple de Vaishnava. De la part du marié divin, il présente l'un des deux draps qu'elle a apportés comme offrande, et noue le *Tali* autour de son cou. L'usage — on ne sait à quelle date il remonte — est alors de la conduire chez elle, où les fêtes ordinaires du mariage sont célébrées durant quatre jours. Comme dans les mariages brahmaniques, on procède à la cérémonie *Nalunku*, c'est-à-dire qu'une noix de coco est roulée par la mariée vers le marié et vice-versa, un certain nombre de fois, au son de la musique, le prêtre du temple jouant le rôle du marié. Dès lors, elle devient l'épouse de

la divinité, en ce sens qu'elle consacre solennellement le reste de sa vie à son service, avec le même dévouement constant qu'une épouse fidèle témoigne à l'époux, à qui elle est unie par le sacrement du mariage. La vie d'une *Dêvadâsî* parée de tous les talents que les Muses pouvaient accorder, était une vie de pureté absolue. Même à présent, c'est le temple qui l'entretient. Elle s'engage à jeûner pendant les fêtes du temple, comme par exemple pendant le jeûne de sept jours pour la cérémonie *apamargan*. Pendant la durée de ce jeûne, une continence sévère est imposée à la prêtresse; elle ne doit prendre qu'un seul repas dans le temple même — en fait, elle doit vivre et se comporter, pour une certaine période tout au moins, de la façon qui lui est ordonnée pour toute sa vie. Certains détails de sa tâche journalière paraissent intéressants; elle est employée au *Dipâradhana*, où elle agite des lampes allumées devant l'idole, chaque jour, au coucher du soleil; elle chante des cantiques de louange en l'honneur du dieu, danse devant lui, et le suit, une lampe à la main, dans les processions. Après quoi, elle entonne un chant ou deux du *Gîtagôvinda* de Jayadêva, puis conclut sa tâche quotidienne par quelques berceuses. Quand elle devient physiquement incapable de remplir ses fonctions, une cérémonie spéciale, la Sòtuvaikkuka, ou la remise de ses boucles d'oreille, lui confère le titre officiel d'invalide. Cela se passe au palais du Maha Rajah, et alors elle devient une *Taikkizhavi* (vieille mère), n'ayant plus droit qu'à une subvention pour sa subsistance. Quand elle meurt, c'est le temple qui paye les frais de ses funérailles. Le prêtre l'assiste à son lit de mort, et après certaines cérémonies qui suivent immédiatement sa fin, c'est lui qui veille à ce qu'elle soit plongée dans de la poudre de safran[202] ».

3. *Hommes et femmes consacrés dans l'ouest de l'Afrique.*

Plus instructives encore pour notre sujet sont des coutumes de l'Ouest de l'Afrique. Chez les peuples de la Côte des Esclaves, parlant l'éwé, « il y a deux façons de recruter des prêtres; on enrôle les jeunes gens en les affiliant, et les adultes en les consacrant. Les adolescents des deux sexes consacrés ou affiliés à un

dieu s'appellent *Kosio*, de *Konod*, « stérile », parce qu'un enfant voué à un dieu est pratiquement perdu pour ses parents, et on emploie en parlant de lui le verbe *si* « s'enfuir ».

Comme les femmes deviennent les épouses du dieu auquel elles sont consacrées, la terminaison *si*, — dans *vôdu-si*, (autre appellation des femmes consacrées) a été traduite par « épouse » par certains Européens ; mais ce terme n'est jamais employé dans le langage usuel, étant exclusivement réservé aux personnes sacrées. La tâche principale des femmes *Kosi* est la prostitution, et, dans chaque ville, il y a au moins une institution où les jeunes filles les plus belles sont reçues entre dix et douze ans. Elles y restent pendant trois ans, y apprennent les cantiques, et les danses et se prostituent aux prêtres et aux séminaristes ; et, à la fin de leur noviciat, elles deviennent des courtisanes publiques. Ce métier n'est d'ailleurs pas regardé comme infamant, car ces femmes sont considérées comme les épouses du dieu, et leur excès sont attribués à la direction divine. A parler strictement, leurs dérèglements devraient se limiter aux adorateurs de l'enceinte sacrée ; mais en pratique, la distinction n'est pas observée. Les enfants issus de telles unions appartiennent au dieu[203]. Ces femmes n'ont pas le droit de se marier, puisqu'elles sont censées être les épouses du dieu[204].

En outre, dans cette partie de l'Afrique, les « *Kosio*, de *Danh-gbi*, en *Danh-sio*, c'est-à-dire les femmes, les épouses, et les courtisanes sacrées de *Danh-Gbi*, le dieu-Python, ont leur organisation particulière. En général, elles vivent collectivement dans un pâté de maisons ou de cabanes entourées d'une clôture, et c'est dans cette enceinte que les novices passent leurs trois années d'initiation. Leur nombre s'augmente surtout par l'affiliation de jeunes filles ; mais toute femme, mariée ou célibataire, esclave ou libre, peut faire partie de la société, et être admise à vivre dans les habitations régulières. Il lui suffira pour cela de feindre d'être possédée, de pousser les cris classiques qui indiquent la possession divine. Cette femme devient ainsi inviolable dans sa personne, et défense lui est faite, pendant son noviciat, d'entrer dans la demeure de ses parents, si elle est fille, ou de son mari, si elle est mariée. Cette inviolabilité, tout en offrant aux femmes le moyen de se permettre des passions illicites, sert

aussi parfois à sauver l'esclave persécutée, ou épargne à l'épouse délaissée les mauvais traitements de son seigneur et maître. Car elle n'a qu'à feindre la forme ordinaire de possession, pour que le droit d'asile lui soit assuré[205]. » Le dieu-python épouse secrètement ces femmes dans son temple, et elles attribuent au dieu la paternité de leur progéniture; mais ce sont les prêtres qui consomment l'union[206].

Pour notre enquête, il est important de remarquer quel lien est censé exister entre la fertilité du sol et le mariage de ces femmes avec le serpent, car l'époque où l'on va quérir de nouvelles épouses pour le dieu reptile est aussi le moment où la graine du mil commence à germer. C'est alors que les anciennes prêtresses, armées de massues, courent avec frénésie par les rues, en criant comme des folles, et enlèvent toutes les petites filles de huit à douze ans qu'elles peuvent trouver hors de leurs demeures, afin d'en faire les épouses du serpent. Les gens dévots, en de telles occasions, s'arrangent quelquefois exprès pour laisser leurs filles sur le pas de leur porte, afin qu'elles aient ainsi l'honneur d'être vouées au dieu[207]. Ces mariages successifs du dieu paraissent nécessaires pour qu'il puisse s'acquitter de la grave fonction de faire croître les récoltes et de multiplier le bétail. Car nous lisons que ces peuples « invoquent le serpent dans les saisons d'humidité, de sécheresse, ou de stérilité excessives — dans toutes les affaires relatives à leur gouvernement, et à la conservation de leur bétail; ou, en un mot, dans tous les cas urgents ou difficiles où ils n'ont pas recours à leur nouveau groupe de dieux[208] ». Une fois, au cours d'une mauvaise saison, l'intendant hollandais Bosman trouva le roi de Whydah en grand courroux. Sa Majesté expliqua la raison de sa colère, en disant que, « cette année-là, il avait envoyé des offrandes plus généreuses que de coutume à la maison du serpent, afin d'obtenir une bonne récolte, et que l'un de ses vice-rois (qu'il me montra du doigt), lui réclamait encore davantage de la part des prêtres qui le menaçaient d'une année stérile. Mais il ne céda pas : si le serpent refusait d'accorder une moisson abondante, on n'avait qu'à le laisser tranquille : « car, dit-il, cela ne peut pas me faire davantage de tort, puisque la plus grande partie de mon blé pourrit déjà dans les champs[209]».

Dans l'Est africain, les Akikuyus « observent un usage qui fait songer au dieu-Python de l'Ouest africain et à ses épouses. A des intervalles de plusieurs années, je crois, les hommes-médecine donnent l'ordre de construire des cabanes dans le but d'adorer un serpent de rivière. Le dieu-serpent réclame des épouses; alors des femmes, surtout des vierges, se rendent dans ses cabanes, où les hommes-médecine consomment l'union. Si le nombre des femmes qui s'y rendent volontairement ne suffit pas, on enlève des vierges et on les y traîne de force. Je crois que la paternité des fruits d'une telle union est attribuée au dieu (Ngai); en tous cas, il y a, à Kikuyu, des enfants qu'on regarde comme des enfants du dieu[210]. »

Chez les nègres de la Côte des Esclaves, on trouve, nous l'avons vu des kosios mâles aussi bien que femelles, c'est-à-dire des hommes consacrés aussi bien que des femmes sacrées, des prêtres aussi bien que des prêtresses; idées et coutumes sont analogues à leur sujet. Comme les femmes, les hommes subissent un noviciat de trois ans, à l'expiration duquel chaque candidat doit prouver que le dieu l'accepte et le juge digne d'être inspiré. Il se rend au sanctuaire, escorté par un groupe de prêtres, et s'assied sur un trépied appartenant à la divinité. Alors les prêtres lui versent sur la tête une décoction mystique, et invoquent le dieu dans un long chœur, accompagné de gestes échevelés. Pendant les chants, le jeune homme, s'il paraît accepté par la divinité, tremble avec violence, feint des convulsions, ses lèvres se couvrent d'écume; il danse avec frénésie, parfois durant plus d'une heure ; c'est là une preuve que le dieu le possède. Après cela, il doit rester au temple, sans parler, pendant sept jours et sept nuits. Ce temps écoulé, on l'emmène au dehors, un prêtre lui ouvre la bouche pour montrer qu'il peut maintenant faire usage de sa langue; un nouveau nom lui est donné et il est définitivement ordonné[211]. Dès lors, on le considère comme le prêtre et l'interprète de la divinité qu'il sert ; et les paroles qu'il prononce dans cet état morbide d'excitation sont acceptées par les auditeurs comme les paroles mêmes du dieu, transmises par la bouche de l'homme[212]. N'importe quel crime commis par le prêtre dans cet état de frénésie restait impuni, sans doute parce qu'un tel acte était regardé comme accompli

par le dieu. Mais on faisait de cette faveur accordée au clergé un tel abus que, sous le roi Gézo, il fallut modifier la loi : tant qu'il reste inspiré par le dieu, le criminel est en sûreté; mais aussitôt que l'esprit divin l'abandonne, il est passible d'un châtiment. Dans l'ensemble, néanmoins, chez ces peuples, « la personne d'un prêtre ou d'une prêtresse est sacrée; non seulement un laïque ne doit pas porter les mains sur l'un deux ou l'insulter; mais il doit aussi prendre garde de ne pas le frapper par hasard, ou de le heurter dans la rue. L'abbé Bouche rapporte[213] qu'une fois, comme il rendait visite au chef d'Agwets, l'une des femmes du chef fut apportée dans la maison par quatre prêtresses, le visage en sang, et le corps marqué de coups. Elle avait été cruellement fouettée pour avoir, par hasard, marché sur le pied de l'une d'elles; et le chef non seulement n'osa point donner libre cours à sa colère, mais dut même faire présent aux pythonisses d'une bouteille de rhum en guise de branche d'olivier[214] ».

Chez les peuples de la Côte d'Or parlant le tshi, voisins vers l'ouest de peuples de la Côte des Esclaves, qui, eux, parlent l'éwé, les coutumes et les croyances concernant les hommes et les femmes consacrés, les prêtres et les prêtresses, présentent avec les précédentes une grande analogie. On croit que ces personnes sont de temps en temps possédées ou inspirées par la divinité qu'elles servent ; et on les consulte alors comme des oracles. Elles s'élèvent au degré nécessaire d'excitation en dansant au son du tambour; chaque dieu a son hymne personnel, chanté avec un battement de tambour particulier, et accompagné d'une danse propre. C'est au cours de ces danses au son du tambour que le prêtre, ou la prêtresse, laisse tomber les paroles prophétiques, d'une voix croassante et gutturale que les auditeurs prennent pour la voix même du dieu. Aussi la danse tient-elle une place importante dans l'éducation des prêtres et des prêtresses ; on les y exerce pendant des mois, avant qu'ils puissent se produire en public. On consulte les interprètes de la divinité dans presque toutes les occasions de la vie, et on les paie généreusement pour leurs services[215]. « Les prêtres se marient comme les autres membres de la communauté, et achètent leurs épouses, mais les prêtresses ne se marient jamais, et on ne peut payer aucune

capitation pour une prêtresse. On comprendra fort bien qu'une prêtresse appartient au dieu qu'elle sert, et ne peut devenir la propriété d'un homme, ce qui serait le cas si elle se mariait. Cette prohibition ne s'étend d'ailleurs qu'au mariage seulement et les relations sexuelles ne sont pas interdites à la prêtresse. Les enfants d'un prêtre ou d'une prêtresse ne sont pas, en général, élevés pour la profession sacerdotale; une génération sur deux seulement est choisie. Les prêtresses ont d'ordinaire des mœurs très déréglées, et l'usage leur permet de satisfaire leurs passions avec n'importe quel homme qui leur plait[216]. » Les prêtrises héréditaires se recrutent d'une façon constante par des personnes qui se consacrent elles-mêmes, ou sont consacrées par leurs parents ou leurs maîtres, à cette profession. Tous, hommes, femmes, et enfants peuvent ainsi entrer dans la prêtrise. Si une mère a perdu plusieurs de ses enfants, il n'est pas rare qu'elle fasse le vœu de consacrer son dernier-né au service des dieux ; car elle espère ainsi sauver la vie de cet enfant. Ainsi, quand l'enfant est réservé pour le sacerdoce et arrive à l'âge adulte, il remplit en général les vœux prononcés par sa mère, et devient un prêtre ou une prêtresse. A la cérémonie de l'ordination, l'initié doit prouver sa vocation pour la profession sacrée de la manière ordinaire, en tombant, ou en feignant de tomber en convulsions, en dansant avec frénésie au son des tambours, et en prononçant d'une voix rauque des paroles qu'on croit venir de la divinité, qui prend un domicile provisoire dans le corps de l'homme ou de la femme[217].

4. *Femmes consacrées dans l'Asie occidentale.*

Donc, en Afrique et quelquefois, sinon toujours, dans l'Inde, les prostituées sacrées attachées au temple sont regardées comme les épouses du dieu, et leurs excès sont excusés, puisque les femmes, croit-on, agissent sous l'influence de l'inspiration divine, et, par conséquent, sont irresponsables de leurs actes. Telle est, en substance, l'explication que j'ai donnée de l'usage de la prostitution sacrée, que pratiquaient dans l'antiquité les peuples de l'Asie occidentale; dans les dérèglements auxquels elles se livraient dans le temple, femmes, vierges, matrones, ou

courtisanes de profession, copiaient les faits et gestes lascifs de la puissante déesse de fertilité, afin d'assurer la fécondité des champs et des arbres, des hommes et du bétail, et, en s'acquittant de ces fonctions aussi saintes qu'importantes, les femmes étaient sans doute regardées, telles leurs sœurs d'Afrique, comme véritablement possédées par la déesse. Cette hypothèse permet du moins d'expliquer tout les faits d'une façon simple et naturelle, et, en supposant la possibilité d'une théogamie, nous admettons du même coup le principe qui, nous le savons, était reconnu à Babylone, en Assyrie, et en Egypte[218].

A Babylone, une femme dormait régulièrement dans le lit majestueux de Bel ou Mardouk, placé dans son temple, au sommet d'une haute pyramide; on croyait que le dieu l'avait choisie entre toutes les femmes de Babylone et qu'il partageait sa couche. Cependant, au contraire des épouses divines dans l'Inde et en Afrique, l'épouse du dieu babylonien, à en croire Hérodote, était chaste[219]. Mais il nous est permis d'en douter : car l'on doit probablement identifier ces femmes, ou ces amantes de Bel, avec les femmes ou adoratrices de Mardouk mentionnées dans le code d'Hammourabi, qui nous apprend aussi que les ferventes du dieu pouvaient devenir mères et épouser des hommes[220]. A Babylone, le dieu soleil Shamash, tout comme Mardouk, avait des épouses humaines vouées autrefois à son service, et celles-ci, pareilles aux adoratrices de Mardouk, pouvaient enfanter[221]. Il est remarquable qu'un des noms de ces dévotes de Babylone était *kadishtu*, qui est le même mot que *kedesha*, « femme consacrée », terme courant qui signifie en hébreu : courtisane du temple[222]. Il est vrai que la loi punissait sévèrement tout manque de respect témoigné à ces femmes consacrées[223]. Mais nous voyons, par l'exemple de l'Afrique Occidentale, que le respect de commande témoigné à ces personnes n'est aucunement une preuve de leur vertu, alors même que le manquement à ces conventions est puni par de rigoureuses pénalités[224]. En Égypte, une femme dormait régulièrement dans le temple d'Amon à Thèbes; on croyait que le dieu venait l'y visiter[225]. Les textes égyptiens la mentionnent souvent comme la « compagne divine », et, aux temps anciens, elle paraît avoir été d'ordinaire la reine d'Égypte en personne[226]. Mais, du temps de Strabon, au commen-

cement de notre ère, les compagnes ou concubines d'Amon, comme on les désignait, étaient de belles jeunes filles de naissance illustre, qui ne restaient en fonctions que jusqu'à leur puberté. Pendant la durée de leur service, elles se prostituaient librement au premier homme venu dont il leur prenait fantaisie. Après leur puberté, on les donnait en mariage, et on célébrait une cérémonie de deuil, comme si elles étaient mortes[227]. Quand elles mouraient réellement, leurs cadavres étaient ensevelis dans des tombeaux spéciaux[228].

5. *Hommes sacrés dans l'Asie occidentale.*

Dans l'Asie occidentale, comme dans l'Afrique occidentale, aux femmes consacrées font pendant les hommes consacrés; c'est-à-dire que les esclaves mâles[229] du temple (*Kedeshim*) correspondaient aux esclaves femelles (*Kedeshoth*). Le trait caractéristique des hommes sacrés en Afrique étant d'être possédés ou inspirés par la divinité, nous pouvons supposer qu'il en était de même avec les esclaves mâles sacrés (*Kedeshim*) de l'Asie; eux aussi ont pu être considérés comme l'incarnation temporaire ou permanente du dieu, qui leur insufflait de temps en temps son esprit divin, les faisait agir en son nom et parler avec sa voix[230]. En tout cas, nous savons qu'il en était ainsi au sanctuaire de la Lune chez les Albanais du Caucase. Le sanctuaire possédait de vastes domaines ecclésiastiques, peuplés d'esclaves sacrés, et gouvernés par un grand-prêtre, dont le rang venait immédiatement après celui du roi. Un grand nombre de ces esclaves était inspiré par la divinité et prophétisait; quand l'un d'eux, ayant été quelque temps dans cet état d'extase divine, allait errer solitaire dans la forêt, le grand-prêtre le faisait saisir, l'attachait avec une chaîne sacrée, et pendant toute une année, lui faisait mener une vie luxueuse. Puis on faisait sortir le malheureux, on lui enduisait le corps d'onguents, et on le sacrifiait, avec d'autres victimes, à la Lune. On procédait à ce sacrifice de la façon suivante : un homme prenait une lance sacrée, et la plongeait jusqu'au cœur de la victime. Le public observait avec grande attention la façon dont l'infortuné chancelait et tombait, et on tirait des présages du caractère de sa chute. Alors on emportait

son corps à un certain endroit, où, en guise de purification, tous ses anciens collègues le piétinaient[231]. Ici, le prophète, ou plutôt le forcené, était certainement censé frappé par la lune, au sens le plus littéral, c'est-à-dire possédé ou inspiré par la divinité lunaire, que les Albanais, comme les Phrygiens[232], croyaient peut-être un dieu mâle, puisque l'interprète et le serviteur qu'il choisissait était un homme et non une femme[233]. Il nous paraît donc probable qu'en Asie occidentale, dans les sanctuaires qui entretenaient des hommes sacrés, ceux-ci aient assumé le rôle de prophètes, sans partager le destin tragique du prophète halluciné de l'Albanie. L'influence de ces prophètes d'Asie n'était pas limitée à cette partie du monde. En Sicile, la Guerre Servile fut allumée par un esclave syrien, qui simula l'extase prophétique afin d'appeler ses compagnons aux armes, au nom de la déesse syrienne : pour embraser encore davantage ses paroles incendiaires, ce Mahdi de l'antiquité trouva un procédé ingénieux : il émettait du feu et une fumée véritables, sortis de ses lèvres par un tour assez commun de presdigitation.

Pareillement, on croyait que les prophètes d'Israël étaient inspirés et possédés momentanément d'un esprit divin qui s'exprimait par leur intermédiaire, exactement comme les nègres de l'Afrique supposent qu'un esprit divin parle par la bouche de ses prêtres, les hommes consacrés. La ressemblance entre les prophètes juifs et africains est, sur certains points, étroite et frappante. Comme leurs confrères noirs, les prophètes d'Israël se servaient de la musique pour produire l'extase prophétique[234] ; comme eux, ils recevaient l'esprit divin par l'onction d'une huile magique[235]; comme eux aussi, sans doute, se distinguaient-ils du vulgaire par certains signes sur le visage[237]; et comme eux enfin on les consultait, non seulement dans les grandes crises nationales, mais dans les questions ordinaires de la vie courante, à propos desquelles ils donnaient des informations et des conseils pour un faible salaire. Samuel, par exemple, fut consulté au sujet d'ânes perdus[238], exactement comme un devin zoulou est consulté sur la perte de vaches[239] ; et nous avons vu Élisée jouant le rôle de sourcier quand l'eau venait à manquer[240]. Nous savons, en effet, que l'ancien nom employé pour prophète était « voyant[241] », mot qui peut impliquer que sa fonction particulière était la divi-

nation, plutôt que la prophétie dans le sens de prédiction. Quoi qu'il en soit, la prophétie de ce genre n'a pas été limitée à Israël; c'est en effet un phénomène mondial, et dans beaucoup de pays et à diverses époques, le verbe véhément et vibrant de personnes frénétiques a été accepté comme la voix d'une divinité intérieure[242]. Ce qui distingue la prophétie hébraïque de toutes les autres, c'est que ce moyen d'expression, vulgaire mais puissant, fut arraché à ces usages trop vils par quelques voyants de génie, qui, l'utilisant dans l'intérêt d'une haute moralité, rendirent un service d'une valeur incalculable à l'humanité. C'est en cela que consiste la gloire d'Israël, mais ce n'est pas ce genre de prophétie qui doit nous occuper ici.

Il importe plus directement à notre sujet de noter que, des siècles avant l'époque des premiers prophètes hébreux dont les écrits soient parvenus jusqu'à nous, la prophétie du genre ordinaire paraît avoir été en vogue à Byblos, la ville sainte d'Adonis. Comme le voyageur égyptien Wen-Amon s'attardait encore dans le port de Byblos, bien qu'ayant reçu du roi l'ordre de quitter les lieux, l'esprit de Dieu descendit sur l'un des pages royaux, et, au milieu d'un transport de frénésie prophétique, il annonça que le roi recevrait l'étranger égyptien comme un messager du dieu Amon[243]. Ce dieu, qui s'emparait ainsi du page et s'exprimait par sa bouche, était sans doute le dieu de la cité, Adonis. Nous ne sommes pas renseignés sur la fonction de ces pages royaux; mais, en qualité de serviteurs d'un roi sacré et susceptibles d'être inspirés par la divinité, ils étaient naturellement sacrés eux-mêmes; en fait, ils peuvent avoir appartenu à la classe des esclaves sacrés ou *kedeshim*. S'il en était ainsi, cette hypothèse confirmerait la conclusion à laquelle aboutissent les recherches précédentes, à savoir qu'il n'existait, à l'origine, aucune distinction tranchée entre les prophètes et les *kedeshim*; ils étaient les uns et les autres des « hommes de Dieu », comme on appelait constamment les prophètes[244]; en d'autres termes, ils étaient des médiums inspirés, des hommes en qui les dieux se manifestaient de temps en temps par des paroles ou par des actes, en un mot, des incarnations momentanées de la divinité. Mais, tandis que les prophètes erraient librement dans le pays, les *kedeshim* paraissent avoir été régulièrement attachés au

sanctuaire ; et, parmi les différentes fonctions sacrées qu'ils remplissaient, il y en avait évidemment qui révoltaient la conscience d'hommes d'une moralité plus pure. Ce qu'étaient ces fonctions, nous pouvons le conjecturer en partie par la conduite des fils d'Elie envers les femmes qui vinrent au tabernacle[245], et en partie par les croyances et les pratiques relatives aux « hommes saints », qui survivent jusqu'à nos jours chez les paysans de Syrie.

De ces hommes saints, nous savons que, « s'ils ne sont pas des imposteurs, ce sont des gens que nous appellerions des déments, connus en Syrie sous le nom *Mejnun,* possédés par un djinn ou esprit. Ils déambulent, souvent, en vêtements sordides, ou même tout nus. Comme ils passent pour être enivrés de la divinité, en quelque sorte, les hommes du rang et de la dignité les plus élevés chez les musulmans supportent sans protester le langage le plus injurieux de leur part, tandis que les musulmanes, ignorantes jusqu'à la bêtise, permettent à ces misérables de s'approcher d'elles, parce que, dans leur superstition, elles leur attribuent, comme à des hommes possédés par le dieu, une autorité divine à laquelle on n'ose pas résister. Il est possible que cette attitude accommodante soit exceptionnelle, mais la rumeur en laisse long à supposer. Ces « hommes saints » diffèrent des derviches classiques que les voyageurs voient au Caire, et des véritables aliénés qu'on tient en prison dans les fers afin qu'ils ne puissent faire de mal ni à eux-mêmes, ni aux autres. Pourtant leur extérieur, et la façon dont on parle d'eux, nous renseignent sur l'appréciation que le populaire portait sur les anciens voyants ou sur les prophètes, à l'époque d'Osée : « Le prophète est un fou, l'homme qui est inspiré a le délire »[246]; à l'époque de Jérémie[247] l'homme qui se faisait prophète passait pour un forcené[248]. » Pour compléter l'analogie, on croit aussi que ces vagabonds « sont possédés d'un pouvoir prophétique, qui leur permet de prédire l'avenir, et d'avertir le peuple chez lequel ils vivent des dangers imminents[249]. »

Ce que nous pouvons supposer, c'est que les femmes ont un motif très fort pour se soumettre aux embrassements de ces « hommes saints » : l'espoir d'obtenir d'eux une progéniture. Car, en Syrie, on croit encore aujourd'hui que les saints, même après leur mort, peuvent faire enfanter des femmes stériles ;

celles-ci, par conséquent, se rendent à leurs chapelles, afin de réaliser le désir de leur cœur. Par exemple, aux bains de Salomon, dans la Palestine septentrionale, des bouffées d'air chauffé s'échappent des fissures de la terre, et l'un de ces endroits appelé *Abou-Rabah* est célèbre par le nombre des femmes sans enfants qui y accourent pour faire exaucer leur désir de maternité. Elles laissent passer ces courants de chaleur sur leur corps, et s'imaginent réellement que les enfants, qui leur naîssent après ce pèlerinage, ont été procréés par le saint du sanctuaire[250]. Celui qui jouit sous ce rapport de la plus grande réputation est saint Georges. Il se révèle en ses sanctuaires, qui sont disséminés dans tout le pays; dans chacun d'eux, il y a un tombeau ou la représentation d'un tombeau. Le plus célèbre de ces sanctuaires est à *Kalat-el-Hosn* en Syrie septentrionale. Des femmes stériles de toutes les sectes, même des musulmanes, s'y rendent : « Il y a bien des indigènes qui haussent les épaules quand on mentionne ce sanctuaire à propos des femmes. Mais il est, sans nul doute, vrai que beaucoup d'entre eux ne connaissent point ce qui paraît être la nature réelle du lieu, et s'imaginent que le saint, puissant entre tous, est en mesure de leur fournir des fils ». « Cependant on commence à être informé de ce qui se passe en ces lieux, de sorte que beaucoup de musulmans défendent à leurs femmes d'y pèleriner[251] ».

6. *Fils de Dieu.*

Des coutumes comme les précédentes peuvent servir à expliquer la croyance, nullement limitée à la Syrie, que des humains peuvent être réellement, et non pas simplement par métaphore, les enfants d'un dieu; car ces saints modernes, soit chrétiens, soit musulmans, à qui les mères syriennes attribuent la paternité de leurs enfants, ne sont pas autre chose que les anciens dieux sous un travesti transparent. Si autrefois, comme elles le font aujourd'hui, les femmes sémites s'en furent en pèlerinage afin d'éviter le reproche de stérilité — et la prière d'Anne, la mère de Samuel, est un exemple familier à tous de cette pratique[252] — nous pourrions aisément comprendre non seulement la tradition des fils de Dieu qui procréèrent des enfants par les

filles des hommes[253], mais aussi le fait qu'un très grand nombre de Juifs portaient des titres divins[254]. En effet, beaucoup d'hommes et de femmes, dont les mères avaient visité ces sanctuaires, pour obtenir des enfants, pouvaient être regardés comme les véritables enfants du dieu, et étaient censés recevoir leur nom en conséquence.

C'est pourquoi Anne appelle son fils, « Samuel », ce qui veut dire « le nom de Dieu », ou « son nom est Dieu »[255]; il est probable qu'elle croyait sincèrement avoir conçu son enfant par l'œuvre de la divinité[256]. Consacrer cet enfant au service de Dieu dans le temple, c'était tout simplement rendre ce fils divin à son divin père. De même, en Afrique, quand une femme a obtenu un enfant dans le temple d'Agbasia, le dieu qui seul accorde la fécondité aux femmes, elle le consacre comme esclave sacré à la divinité[257].

Donc, les croyances et les coutumes syriennes d'aujourd'hui, nous fournissent l'explication de la prostitution religieuse pratiquée, aux temps anciens, dans ces mêmes régions. Alors comme maintenant, des femmes avaient recours au dieu local, le Baal ou Adonis des anciens, le Abou Rabah ou saint Georges de nos jours, pour satisfaire le désir naturel d'un cœur de femme ; et alors, comme maintenant, le rôle du dieu local était rempli par des hommes consacrés, qui, en le personnifiant, pouvaient croire sincèrement qu'ils agissaient par une inspiration divine, et que les fonctions qu'ils remplissaient, nécessaires, voire même méritoires, assuraient la fertilité du pays et la propagation de l'espèce humaine. L'influence purifiante du Christianisme et de l'Islamisme a restreint ces pratiques à d'étroites limites ; même sous la domination turque, on ne les pratique plus qu'en cachette. Néanmoins, si la pratique s'est affaiblie, le principe qu'elle incarne paraît rester le même ; c'est le désir de perpétuer l'espèce, et la croyance qu'un but aussi naturel et aussi légitime ne peut être atteint que grâce à une puissance divine qui se manifeste éternellement dans les corps des hommes et des femmes.

La croyance à la paternité physique du dieu ne s'est pas limitée à la Syrie, antique et moderne. Ailleurs aussi, bien des hommes ont été reconnus comme fils de Dieu dans le sens le plus littéral du mot, étant censés avoir été conçus dans le sein

des mortelles par son esprit sacré. Ici nous nous bornerons à éclairer cette croyance par quelques exemples tirés de l'antiquité classique[258].

C'est ainsi qu'afin d'obtenir des enfants, les femmes se rendaient au grand sanctuaire d'Esculape, situé dans une belle vallée élevée, à laquelle une route, serpentant le long d'une gorge boisée, conduit par la baie d'Epidaure. Là des femmes dormirent dans le saint lieu et furent visitées en songe par un serpent; et les enfants qui leur naquirent dans la suite étaient censés avoir été engendrés par le reptile[259]. Celui-ci était donc, indiscutablement, considéré comme le dieu en personne; car Esculape apparaissait très souvent sous la forme de serpent[260], et des serpents vivants, sans doute vénérés comme son incarnation, étaient gardés et nourris dans les temples pour guérir les malades[261]. Ainsi les femmes qui avaient conçu dans le sanctuaire d'Esculape attribuaient la paternité de leurs enfants au dieu-serpent. Bien des hommes célèbres dans l'antiquité classique, furent, de cette façon et par de pareilles légendes rapportant une naissance miraculeuse, élevés jusqu'au rang divin. Les compatriotes du fameux Aratus de Sicyone le croyaient certainement fils d'Esculape; sa mère l'avait mis au monde, disait-on, après son union avec un serpent[262]; probablement elle s'était couchée dans le sanctuaire d'Esculape à Sicyone, où une figurine la représentait assise sur un serpent[263], ou bien, peut-être, dans le sanctuaire plus retiré que le dieu avait à Titane, non loin de là; les serpents sacrés y rampaient parmi les cyprès séculaires sur le sommet de la colline qui domine l'étroite et verdoyante vallée de l'Asope, dont les eaux écumantes et troubles coulent au fond du vallon[264]. C'est là, à l'ombre des cyprès, au murmure de l'Asope, que la mère d'Aratus a pu concevoir, ou s'est imaginé concevoir, le futur sauveur de son pays. De même, on disait de la mère d'Auguste qu'elle avait eu son fils par le commerce d'un serpent dans le temple d'Apollon; et de là vient que l'empereur était censé être le fils de ce dieu[265]. Des légendes analogues sont rapportées au sujet du héros messénien Aristomène, d'Alexandre le Grand et de Scipion l'aîné; on disait d'eux tous qu'ils avaient été engendrés par des serpents[266]. D'après Elien, au temps d'Hérode, une vierge de Judée s'unit à un ser-

pent[267]. Peut-être cette histoire est-elle une tradition abâtardie de la filiation du Christ?

Dans l'Inde, on attribue même à des serpents en pierre le pouvoir de procréer des enfants aux femmes. Ainsi, les Komatis de Mysore « adorent *Nága* ou le dieu-serpent. Ce culte est d'ordinaire limité aux femmes et se célèbre avec grande pompe une fois par an, le cinquième jour de la première quinzaine de Srávana (juillet-août). On taille des figures de serpents dans des plaques de marbre, et on les range autour d'un arbre *Asvattha* sur une estrade, où l'on plante également un arbre appelé margosa. On place là ces serpents commes des sortes d'ex-votos, spécialement efficaces, dit-on, pour guérir les plaies ou d'autres maladies de la peau, et pour donner des enfants. Les femmes se rendent à ces sanctuaires emportant du lait, des fruits, et les fleurs, au jour prescrit, que l'on célèbre comme un jour de fête ». Elles lavent les pierres, les enduisent de turméric, et leur offrent du lait caillé et des fruits. Quelquefois, elle découvrent les repaires des serpents et versent du lait dans les trous pour les reptiles vivants[268].

7. *La réincarnation des morts.*

La raison pour laquelle on supposait si fréquemment que des serpents étaient les pères d'êtres humains, il faut probablement la chercher dans la croyance familière que les morts reviennent à la vie et visitent leur anciennes demeures sous la forme de serpents.

C'est là une notion très répandue en Afrique, surtout chez les tribus des Bantous, par exemple chez les Zoulous, les Thongas, et d'autres tribus cafres du sud de l'Afrique[269], chez les Ngonis de l'Afrique anglaise centrale[270]; chez les Wabondeis[271], les Masais[272], les Suks[273], les Nandis[274] et les Akikuyus de l'Est Africain[275], et enfin les Dinkas du Nil supérieur[276]. Elle est aussi en faveur chez les Betsiléos et d'autres tribus de Madagascar[277].

Chez les Ibans ou Dyaks maritimes de Bornéo, le génie tutélaire (*Tua*) d'un homme « s'extériorise soit en serpent, léopard, ou en autre habitant de la forêt ; on pense que c'est l'esprit d'un ancêtre réputé pour son courage ou pour d'autres belles qualités qui, à sa mort, s'est changé en animal. Chez les Ibans, quand

meurt une personne de marque on n'enterre pas son cadavre, mais on le place sur une hauteur voisine ou dans un endroit solitaire et élevé. On y apporte quotidiennement des vivres ; après quelques jours, si le cadavre a disparu, le défunt s'est transformé en *Tua* ou génie protecteur. Ceux qui souffrent d'un mal chronique s'en vont souvent à l'un de ces lieux funéraires, ils apportent une offrande à l'âme du défunt afin de se le concilier et ils obtiennent en récompense, au moyen d'un songe, la révélation de la forme que le mort vénéré avait revêtue — la plus fréquente est celle du serpent. Aussi quand un de ces reptiles pénètre dans une maison dyak, il est fort rare qu'on le tue, ou qu'on le chasse ; au contraire, on le nourrit soigneusement, puisque c'est le génie protecteur qui vient s'enquérir du bien-être de ses protégés et qui arrive pour leur porter bonheur. Tout objet trouvé dans la gueule de la bête est recueilli et conservé en guise d'amulette[778] ». Dans Kiriwina, îles appartenant au groupe Trobriand à l'est de la nouvelle Guinée, « les indigènes considéraient le serpent comme un chef ancestral, ou plutôt comme le réceptacle de son âme, et quand on voyait l'un de ces reptiles dans une case, on savait que c'était l'aïeul qui venait visiter son ancienne demeure. Les indigènes s'imaginaient que cette apparition était de mauvais augure et faisaient de leur mieux pour persuader à la bête de quitter au plus tôt les lieux où elle rampait. On rendait au serpent les honneurs dus à un chef, on se prosternait devant lui en le saluant comme un souverain du plus haut rang. On lui offrait, en gage propitiatoire, des choses du pays, et on accompagnait ces largesses de supplications, en priant instamment le reptile d'épargner tout mal aux habitants et de s'en aller au plus tôt. On n'osait pas le tuer, car sa mort apporterait détresse ou maladie à ses meurtriers[779] ».

Dans les endroits où les serpents passent pour des aïeux revenus à la vie, ils sont entourés d'un profond respect et sont nourris fréquemment de lait, peut-être parce que le lait est l'alimentation de l'enfant nouveau-né et que ces reptiles sont envisagés comme embryons humains qui renaissent dans le sein des femmes. Ainsi « les Zoulous-Cafres pensent que leurs ancêtres reviennent les voir sous la forme d'un serpent. Donc, dès qu'un de ces reptiles est aperçu près d'une demeure,

on s'empresse de le saluer du nom de *Père*, de mettre des écuelles de lait sur son passage et de le renvoyer fort doucement avec toutes les marques de respect[280] ». Quand, chez les Masais de l'Afrique orientale, meurt un homme-médecine ou un riche, et qu'on l'enterre, son âme se change en serpent dès que son corps tombe en pourriture, et ce serpent se rend ensuite chez les enfants du défunt afin de veiller sur eux. Par conséquent les Masais ne tuent pas leurs serpents sacrés ; quand une femme en aperçoit dans sa hutte, elle répand du lait par terre dans la croyance que la bête se sauvera dès qu'elle aura fini de lécher ce liquide[281].

Dans la tribu des Nandis, en Afrique orientale anglaise, quand un serpent s'approche du lit d'une femme enceinte, on se gardera bien de le tuer, attendu qu'il personnifie soit un aïeul, soit tout autre parent défunt, qui vient annoncer que l'accouchement aura lieu sans aucun danger. On met du lait par terre pour qu'il le boive et l'homme ou sa femme dit : « Si tu veux qu'on t'appelle, viens, nous t'appelons ». On le laisse alors quitter la maison. Si un serpent pénètre dans les maisons de personnes âgées, elles lui donnent du lait et disent : « Si tu veux qu'on t'appelle, va vers les cabanes des enfants », et elles le chassent[282].

Cette association du serpent, regardé comme une incarnation des morts, et avec le lit conjugal et avec les maisons des personnes jeunes, révèle la croyance que le défunt, qui est incarné dans le serpent, peut renaître au monde comme enfant.

De même, chez les Suks de l'Afrique orientale anglaise, c'est une croyance générale que l'âme d'un moribond se transmet à un serpent, et si l'un de ces reptiles entre dans une case, cela veut dire que l'âme du mort a une faim excessive. Alors on répand du lait sur ses traces, ainsi qu'un peu de viande et de tabac. Si on omettait ces précautions, il y aurait lieu de croire que l'un des membres de la maisonnée — sinon tous — seraient frappés de mort. Néanmoins le reptile peut être tué si on le rencontre au dehors. Au moment où il meurt, s'il est habité par l'âme d'un défunt, « cette âme périt également[283] ».

Les Akikuyus de l'Afrique orientale anglaise qui, de même, croient que les serpents sont *ngoma*, ou âmes des défunts, ne tuent pas le reptile, mais ils répandent du miel et du lait pour

qu'il s'en abreuve et qu'il le lèche ; après quoi — disent-ils — il s'en ira. Si un homme fait mourir un serpent, il faut qu'il réunisse sans retard les anciens du village et qu'il immole une brebis ; on mange, celle-ci mais on prend un lambeau de cuir détaché de l'épaule droite, afin d'en fabriquer un *rukwaru* que le coupable portera au poignet droit ; si cette cérémonie était négligée, son épouse et ses enfants mourraient[284].

Chez les Bagandas, le dieu python Selwanga avait son temple sur le rivage du lac Victoria-Nyanza, où il demeurait sous la forme d'un python vivant. Le temple était une cabane conique avec un trou rond dans le mur qui permettait au dieu sinueux d'entrer et de sortir à son gré. Une femme demeurait dans ce temple et avait pour devoir de nourrir le python avec du lait frais, quotidiennement, dans un bol de bois qu'elle tendait au reptile divin, tandis qu'il ingurgitait la boisson. Le serpent était censé pouvoir accorder la progéniture ; par conséquent les jeunes couples du voisinage s'en venaient au sanctuaire pour s'assurer de cette bénédiction divine de leur union, et les femmes inféconde arrivaient de très loin afin d'être libérées de la malédiction de stérilité[285]. Il n'est pas dit que ce dieu-python incarnait l'âme d'un ancêtre défunt, mais la puissance procréatrice qu'on lui attribue indique la possibilité de réincarnation.

Les Romains et les Grecs semblent avoir également été imbus de l'idée que les âmes des défunts s'incarnaient dans les corps de serpents. Chez les Romains, le serpent figure régulièrement comme symbole du *genius loci*, ou génie tutélaire de chaque homme[286]. Dans les maisons romaines les serpents étaient logés, nourris et pullulaient à tel point que la vie humaine s'en serait trouvée incommodée, si par bonheur des incendies n'en eussent à l'occasion diminué le nombre[287].

Dans la légende grecque, Cadmus et sa femme Harmonie furent, à leur mort, changés en serpents[288]. Quand Cléomène, le roi lacédémonien, fut tué et crucifié en Égypte, un grand serpent s'enroula autour de sa tête, sur la croix, afin d'écarter les vautours du visage du supplicié. La foule en tira la preuve que Cléomène était fils des dieux[289]. De même, quand Plotin était à l'agonie, un serpent rampa sous son lit et disparut dans un trou de la muraille et le philosophe expira aussitôt[290].

Evidemment, la superstition voyait dans ces serpents les âmes des morts. Dans la religion grecque le serpent était régulièrement le symbole et l'attribut des morts devenus l'objet d'un culte[291] ; il n'est guère douteux que les anciens Grecs, comme les Zoulous ou d'autres tribus africaines d'aujourd'hui, croyaient réellement que l'âme des disparus demeurait dans le serpent. Le reptile sacré qui vivait dans l'Érechteion d'Athènes était nourri une fois par mois avec des gâteaux de miel, et on a pu supposer qu'il donnait asile en son corps au feu roi Érechtée, qui régnait autrefois en ce lieu[292].

Les libations de lait qui se faisaient en Grèce sur les tombeaux[293] étaient peut-être à l'usage des serpents personnifiant les défunts; sur deux pierres funéraires trouvées à Tegea, un homme et une femme sont figurés offrant chacun à un serpent une patère qui a pu contenir du lait[294].

Nous avons vu que des tribus africaines diverses nourrissaient de lait les serpents, attendu que les habitants voyaient en ces reptiles les incarnations de leurs parents défunts[292] ; les Dinkas qui pratiquent cet usage répandent pendant quelques jours après les funérailles du lait sur les tombes de ceux qui leur sont chers[296]. Il est possible que le motif fréquent dans l'art grec qui représente une femme donnant amicalement à boire dans une patère à un serpent, dérive de la coutume d'accomplir ce même rite pour les mânes des disparus[297].

A la fête des semailles des Thesmophories, que les femmes grecques célébraient en octobre, il était d'usage de jeter des gâteaux et des porcs aux serpents, qui vivaient dans les trous ou fosses consacrés à Déméter, la déesse du blé[298]. A notre sens, les serpents qu'on implorait de la sorte étaient des incarnations supposées des hommes morts, que les travaux de labourage auraient pu déranger dans leur couche terreuse. Pouvait-il y avoir, en effet, chose plus incommode que de sentir la toiture de l'étroite demeure secouée, et même déchirée, par des bœufs au pas lourd, trainant de long en large une charrue au-dessus de leur tête? Il n'y a rien de surprenant qu'en ces occasions on crût utile d'apaiser ces reptiles par des offrandes.

Quelquefois, néanmoins, ce ne sont pas les morts, mais la déesse-terre elle-même que dérange le laboureur. Un prophète

indien à Priest Rapids, sur la rivière de Colombie, dissuada ses fidèles de labourer le sol, car « c'est un péché que de blesser ou de fendre, de déchirer ou d'égratigner notre mère commune par les travaux agricoles[299] ». « Vous me demandez, disait ce philosophe indien, de labourer le sol? Irai-je prendre un couteau pour le plonger dans le sein de ma mère? Vous me demandez de bêcher et d'enlever des pierres? Irai-je mutiler ses chairs afin d'arriver jusqu'à ses os? Vous me demandez de couper l'herbe et le foin et de le vendre, et de m'enrichir comme les blancs? Mais comment oserais-je couper la chevelure de ma mère? »[300] Les Baigas, tribu dravidienne primitive du centre de l'Inde, labouraient tantôt ici, tantôt là, incendiant des portions de la jungle, et ensemençant le sol fertilisé par les cendres et les averses de pluie. « Une des explications de leur refus de labourer le sol, est qu'ils considèrent comme un crime de lacérer avec le soc la poitrine de la terre, leur mère[301] ». En Chine, le trouble que causaient aux génies de la terre les opérations du labourage était si grave que la philosophie chinoise paraît avoir formé un plan pour assurer à ces esprits que l'on dérangeait des jours de tranquillité, en défendant au fermier de se servir de sa bêche ou de sa charrue, sauf à certains jours où ces génies étaient en promenade et où, pour l'amour des hommes, ils daignaient se laisser momentanément incommoder. C'est du moins ce que nous inférons d'un passage d'un auteur chinois qui écrivait au Ier siècle de notre ère : « S'il est vrai, — dit-il — que les esprits qui habitent la terre se refusent à être dérangés et déterrés, il nous convient de choisir des jours déterminés pour creuser nos fossés et pour labourer nos champs. (Mais cela n'arrive jamais); il s'ensuit donc que les génies du sol, quoique vraiment fâchés quand on remue la terre, pardonnent cette offense à celui qui la commet sans mauvaise intention. Comme il n'agit ainsi que pour s'assurer le repos et le bien-être, cette faute ne peut pas vraiment exciter dans le cœur souverainement bon de ces esprits le moindre courroux; s'il en est ainsi, ils ne lui infligeront pas de malheur, même s'il n'a pas choisi des jours favorables pour ses travaux. Mais si nous croyons que les esprits de la terre ne peuvent pas pardonner à un homme en considération de l'objet qu'il poursuit, et qu'ils le détestent pour les avoir fâchés en remuant

la terre, quel avantage pourrait-il obtenir en choisissant des jours propices pour ces travaux?[302] » Quel avantage en effet? Dans ce cas, la seule conclusion logique, d'accord avec le prophète indien, est d'interdire toute agriculture comme constituant un empiétement impie sur le domaine des esprits; par conséquent les travaux agricoles sont quelquefois interdits. Très peu cependant, parmi les peuples qui ont contracté l'habitude de l'agriculture, consentent à y renoncer par égard pour des puissances supérieures. Tout au plus permettent-ils à la religion, sous ce rapport, de défendre les travaux agricoles à certaines époques et à certaines saisons, quand ils seraient plus pénibles que d'ordinaire aux esprits de la terre. Ainsi dans le Bengale, la fête principale en l'honneur de la déesse-terre est célébrée à la fin de la saison chaude, saison où elle est supposée souffrir de l'impureté commune aux femmes, et à cette époque, labourage, semailles et autres travaux cessent complètement[303]. A un certain jour de l'année, quand on fait des offrandes à la terre, le fermier ewé de l'Afrique occidentale ne sarclera pas la terre et le tisserand ewé n'y plantera pas de pieux, parce que la herse et le pieu blesseraient la terre et la feraient souffrir[304]. Quand Ratumaimboulou, le dieu qui fait fleurir et fructifier les vergers, venait annuellement à Fiji, les indigènes devaient se tenir tranquilles pendant un mois, de peur de le déranger dans sa tâche si importante. Pendant ce temps, ils ne pouvaient ni planter, ni bâtir, ni naviguer, ni faire la guerre; de fait, presque tous les travaux étaient interdits. Les prêtres annonçaient l'arrivée et le départ du dieu[305] : ces périodes de chômage et de repos pourraient s'appeler le carême indou et fijien.

Ainsi, derrière l'idée grecque que les femmes peuvent être fécondées par un dieu-serpent[306], nous discernons la croyance qu'elles peuvent être fécondées par les morts sous forme de serpents. Si pareille croyance a jamais existé, il serait naturel que les femmes stériles se soient rendues sur les tombes afin que leur sein fût fécondé, ce qui expliquerait pourquoi elles allaient en pèlerinage au sanctuaire d'Esculape, le dieu-serpent; ce sanctuaire était peut-être un tombeau à l'origine. Il est à noter qu'en Syrie ces sanctuaires de saint Georges, où se rendent les femmes sans enfants pour devenir mères, renferment toujours une

tombe, ou la représentation d'une tombe[307], et qu'en outre les paysans syriens d'aujourd'hui s'imaginent que les femmes peuvent procréer, sans commerce avec un homme vivant, mais grâce à un époux défunt, ou à un saint mort, ou à un djinn[308]. Dans l'Inde Orientale, la croyance générale est encore que les esprits peuvent s'unir aux femmes et les faire concevoir. Les Olo Ngadjoes de Bornéo s'imaginent que les albinos sont nés du génie de la lune et de femmes mortelles, la pâleur de leur père céleste se réflétant naturellement sur le visage des enfants[309].

De telles croyances se rapprochent étroitement de l'idée dont sont imbus beaucoup de peuples, que les âmes des défunts peuvent passer directement dans le sein des femmes et renaître comme enfants[310].

Par exemple, au pays des Hurons quand mourait un enfant en bas âge, on avait soin de l'enterrer au bord d'une route, car on espérait alors que son âme irait pénétrer le sein d'une Indienne passant sur le chemin et qu'ainsi l'enfant renaîtrait[311].

Chez les tribus du bas Congo, un nouveau-né est toujours enseveli près de la maison maternelle et jamais dans la brousse. La croyance répandue est que la mère n'aurait plus jamais d'enfant et que le malheur la frapperait, si le pauvre petit mort ne trouvait pas sa tombe tout près d'elle. On croit sans doute que l'enfant mort, enterré près de sa mère, pénétrera à nouveau dans son sein et renaîtra, car ces gens ont foi en la réincarnation des défunts; leur idée est que la seule chose vraiment nouvelle chez un enfant, c'est son corps; son âme est ancienne et a déjà appartenu soit à un défunt, soit à un vivant. Et si le jeune être ressemble à sa mère, à son père, à son oncle, cela veut dire qu'il a pris l'âme du parent en question et que celui-ci, privé par l'enfant de l'esprit qui l'avait animé, mourra prochainement[312].

Chez les Bangalas, tribu de cannibales de l'Afrique équatoriale au nord du Congo, on vit un jour une femme qui creusait un trou sur la voie publique; son époux supplia l'officier belge de garde de ne pas l'en empêcher, promettant qu'il réparerait lui-même le dommage et expliquant que sa femme désirait devenir mère. L'officier bienveillant laissa aller les choses, mais se mit à observer de près ce que faisait l'africaine. Elle continua à creuser jusqu'à ce qu'elle eût trouvé un menu squelette,

dépouille de son premier-né qu'elle embrassa tendrement en le suppliant de revenir animer son sein et de lui rendre ainsi à nouveau les joies d'une mère. L'officier eut la bonne grâce de ne pas sourire[313].

Chez les Bagishus, tribu bantou du Mont Elgon dans le protectorat de l'Ouganda, on a pour coutume d'aller jeter au loin les cadavres ; « mais ceux d'un enfant cadet, d'un aïeul ou d'une aïeule sont exceptés, car on souhaite à l'enfant comme aux vieillards une longue vie sur cette terre. Pour atteindre à ce but on ensevelit le mort dans la maison même ou sous le rebord du toit et on le garde jusqu'à ce que la plus proche parente du défunt ait accouché. Le nouveau-né, de quelque sexe qu'il soit, prend le nom du défunt enfermé sous l'auvent et les Bagishus sont convaincus que l'esprit du mort est passé dans le nouveau-né et revenu à la vie sur terre. Puis les dépouilles mortelles sont exhumées et rejetées au loin[314] ».

De même qu'on s'applique à faire renaître les esprits bienfaisants, on se prémunit contre la réapparition des génies malfaisants.

Sur les Bagandas de l'Afrique centrale nous lisons ceci : « tandis que la génération actuelle est renseignée sur la cause de la grossesse, les indigènes précédents en étaient plus ou moins ignorants et pensaient que la conception ne dépendait pas de l'union des deux sexes. Aussi prenaient-ils des précautions infinies en passant sur les lieux où un suicidé avait été incinéré ou sur ceux où était enterré un enfant venu au monde par les pieds. Les femmes avaient soin de jeter de l'herbe ou des brindilles sur un tel emplacement, car ces gestes passaient pour empêcher que l'âme du mort ne pénétrât leur sein et ne fut réincarnée[315] ». La crainte d'avoir un enfant de tels revenants affectait également toutes les femmes, mariées ou vierges, et toutes prenaient les mêmes moyens pour essayer de parer à ce malheur[316]. Et les femmes Bagandas croyaient que, sans l'aide de l'autre sexe, elles pouvaient être fécondées, et cela non pas seulement par les génies malfaisants, mais encore par la fleur de banane. Si une femme à l'ouvrage au jardin, à l'ombre des bananiers, voyait des fleurs empourprées de cet arbre tomber sur ses épaules, cela suffisait, au dire des Bagandas, pour la rendre enceinte ; et si une

femme était accusée d'adultère, son époux s'étant trouvé dans l'impossibilité d'être le père de l'enfant, elle n'avait qu'à assurer que son enfant était le fruit d'une fleur de banane : sur quoi elle était acquittée avec honneur.

Si la fleur de banane était douée de ce pouvoir, c'était parce que les mânes des ancêtres hantaient les bosquets de bananiers et que les placentas, regardés par les Bagandas comme étant les jumeaux des nouveaux-nés, étaient enterrés d'ordinaire au pied de ces arbres tropicaux[317].

Rien donc d'étrange à ce qu'un esprit se cachât dans chaque corolle et que s'élançant adroitement, tel qu'une fleur, sur le dos d'une femme, il sut pénétrer du même coup dans ses entrailles et les féconder.

Aussi, quand meurt un enfant dans l'Inde du Nord, on l'enterre d'ordinaire sous le seuil de la demeure, « dans l'espoir que son âme revivra parmi les siens, puisque ses parents auront marché journellement sur sa tombe. Comme l'a suggéré Rose, nous touchons ici à une explication de la règle hindoue qu'il faut enterrer, et non incinérer les enfants; les jeunes âmes ne peuvent pas s'envoler dans l'éther avec la fumée du bûcher; elles restent sur terre afin de renaître au sein de leur famille[319] ».

Dans le Penjab, la croyance en la réincarnation d'enfants défunts produit des coutumes aussi curieuses que pathétiques. Ainsi, « dans le district d'Hissar, les Bishois enterrent leurs enfants sous le seuil, dans l'idée que cet usage facilitera le retour de l'âme de l'enfant à sa mère. La pratique a cours aussi dans le district Kangra, où on enterre le cadavre devant la porte de derrière. On croit dans certaines régions que, si un enfant meurt en bas âge et si sa mère laisse tomber par terre son lait pendant deux ou trois jours, l'âme de l'enfant reviendra à la vie. Dans ce but, on met du lait mélangé d'eau dans des petits pots de grès, que l'on offre à l'âme de l'enfant mort, pendant trois soirs successifs. On trouve aussi dans les districts Ambala et Gujrat, la croyance que, si les chacals et les chiens déterrent le cadavre de l'enfant, et l'apportent vers la ville ou le village, cela signifie que l'enfant reviendra à sa mère ; mais si ces animaux le transportent d'un autre côté, l'âme ira se réincarner ailleurs. La mère va donc, le second jour après la mort de l'enfant, voir, dès l'aube,

si les chiens ont apporté le corps du côté du village. Quand un enfant doit être enterré, sa mère coupe et garde un lambeau de son vêtement dans le dessein de persuader l'âme de revenir vers elle. Les femmes stériles, ou celles qui ont perdu des enfants en bas âge, arrachent un morceau d'étoffe aux vêtements d'un jeune mort, et le cousent à leurs propres habits, dans l'idée que l'âme de l'enfant retournera vers elles plutôt que vers sa propre mère. C'est pour cela qu'on a grand soin de ne pas perdre les vêtements d'un parent défunt, et il y en a qui les enterrent dans la maison[319] ».

A Bilaspore, « un enfant mort-né, ou celui qui a trépassé avant le *chhatti* (ou le sixième jour, le jour de la purification) n'est pas enterré au dehors, mais ses restes sont mis dans un vase de terre et placés sous le seuil de la maison ou dans la cour, avec l'idée — selon certains — que la mère donnera le jour à un autre enfant[320]. » Les gens de Bilaspore ont inventé un moyen très simple pour identifier une personne morte, quand elle renaît sous la forme d'un petit enfant. Le corps de tout défunt est marqué de suie ou d'huile, et le premier-né de la famille qui porte la même marque est salué comme le défunt revenant de nouveau à la vie[321]. Chez les Kois du district Godavari, de l'Inde Méridionale, la crémation des cadavres est usuelle, mais sauf pour les enfants et les adolescents des deux sexes qui sont enterrés. Si un enfant vient à mourir avant qu'il ait un mois, on l'enterre près de la maison, « afin que les gouttes de pluie qui tombent de l'auvent puissent arroser la tombe et, par là même, accorder aux parents la bénédiction d'un autre enfant[322] ». Évidemment, on suppose que l'âme que la pluie ranime et fait renaître, repassera à nouveau dans le sein de sa mère. Les archives criminelles de l'Inde rapportent bien le cas où « le meurtre rituel d'un enfant mâle avait pour but de guérir la stérilité, d'après la théorie que l'âme du garçon mis à mort se réincarne en la femme, qui accomplit ce rite dans le désir de s'assurer une progéniture. D'ordinaire, elle s'unit avec l'âme de l'enfant en faisant des ablutions sur son corps, ou dans l'eau qui a servi à laver le cadavre. On a récemment observé des cas, où la femme s'est littéralement baignée dans le sang de l'enfant[323] ».

Les Gonds pratiquent, le cinquième jour après une mort, une

cérémonie pour faire revenir l'âme. Ils vont au bord d'une rivière, appellent à haute voix le défunt, et, entrant dans l'eau, attrapent un poisson ou un insecte; ils rapportent cette bête chez eux, le placent parmi les morts vénérés de sa famille, et supposent que, de cette façon, l'esprit du disparu est revenu dans la maison. Il y a encore un autre moyen d'atteindre le même but : c'est de manger le poisson ou l'insecte[324]. Ce dernier usage explique la légende si largement répandue que des vierges ont conçu en mangeant une plante ou un animal ou même simplement en le mettant dans leur sein[325]. Dans tous les cas de ce genre, nous pouvons supposer que la plante ou l'animal était censé contenir l'âme d'un mort, qui, de la sorte, a passé dans les entrailles de la vierge, et renaît sous la forme d'un enfant.

Chez les Slaves méridionaux, des femmes stériles se rendent à la tombe d'une femme enceinte. Elles arrachent là de l'herbe qu'elles mangent, invoquent la défunte par son nom, et la prient de leur donner le fruit de son sein. Après quoi, elles prennent un peu de la terre du tombeau, afin de la porter désormais dans leur ceinture[326]. Évidemment, elles s'imaginent que l'âme de l'enfant à naître réside dans l'herbe ou dans la terre, et passera de là dans leur propre corps.

Chez les Kaïs de la Nouvelle Guinée du Nord « quelque impossible que cela puisse paraître, les femmes nient quelquefois, très sérieusement, qu'il existe aucun lien entre les relations sexuelles et la conception. Naturellement, beaucoup de gens savent à quoi s'en tenir sur la nature de ces phénomènes; mais l'ignorance de quelques individus est peut-être fondée sur la considération que, très souvent, des femmes mariées restent sans enfants pendant des années ou pendant toute leur vie. Enfin, les croyances animistes contribuent aussi à fortifier cette ignorance[327] ».

Dans certaines îles du sud de la Mélanésie, les indigènes paraissent croire de même que le commerce sexuel n'est pas nécessaire à la fécondation, et qu'une femme peut concevoir par le simple passage dans son sein d'un esprit-animal, ou d'un esprit-fruit sans l'aide d'un homme. A Mota, une île de l'archipel des Banks, « voici ce qui se passe d'ordinaire : une femme, assise dans son jardin ou dans la brousse, ou sur le rivage, trouve un animal ou un fruit dans son pagne ». Elle le prend et l'apporte

au village, où elle demande la signification de ce phénomène. Ces gens disent qu'elle donnera le jour à un enfant qui aura les traits de cet animal, ou même, a-t-on dit, qui serait lui-même l'animal. La femme va alors le rapporter à l'endroit où elle l'a trouvé et le place dans la demeure qui lui est propre ; si c'est un animal terrestre, sur la terre ; si c'est un animal aquatique, dans l'étang ou dans la rivière, dont il est sans doute venu. Elle construit un mur tout autour de lui, et elle va chaque jour le nourrir et le visiter. Au bout de quelque temps, l'animal disparaîtra, et on croit que c'est parce que l'animal, en disparaissant, est entré dans la femme. Il paraît très clair que l'on ne croyait pas à une fécondation proprement dite par l'animal, ni à l'entrée de quelque chose de matériel, sous la forme d'un animal, dans son sein, mais, pour autant que j'ai pu en juger, un animal trouvé de cette façon était regardé comme plus ou moins surnaturel, comme un esprit animal et non un animal en chair et en os. Un vieillard qui vit actuellement à Mota se souvient d'une femme qui, ayant trouvé un animal dans son pagne, le porta enfermé dans ses mains et avec le plus grand soin jusqu'au village, mais, une fois arrivée, quand elle ouvrit ses mains pour le montrer, l'animal avait disparu ; on crut dans ce cas, qu'il était entré dans le sein de la femme pendant son trajet de la brousse au village.... Quand l'enfant naît, on le regarde comme étant, en un sens, l'animal ou le fruit que sa mère avait trouvé et soigné. L'enfant ne peut manger de cet animal de toute sa vie, et, s'il vient à le faire, il souffrira d'une maladie sérieuse, si même il n'en meurt pas. Quand c'est un fruit qui a été découvert, il est interdit à l'enfant de manger de ce fruit ou de toucher l'arbre qui le produit, la dernière interdiction persistant seule dans ce cas où le fruit n'est pas comestible... J'ai recherché l'idée qui est au fond de cette défense de manger de l'animal, et cette idée paraît être que la personne se mangerait elle-même. Cet acte serait, semble-t-il, regardé comme une sorte de cannibalisme. On croit évidemment à une relation des plus intimes entre la personne et tous les individus de l'espèce avec lesquels on l'identifie.

« Un autre aspect de la croyance à la nature animale d'un enfant est qu'il partage la nature physique et morale de l'animal avec lequel on l'identifie. Ainsi, si l'animal trouvé est un serpent

— ce qui est souvent le cas — l'enfant sera faible, indolent et mou ; si c'est une anguille, il aura les mêmes dispositions ; si c'est un crabe, l'enfant sera d'un tempérament vif ; si c'est une chauve-souris il sera de tempérament chaud et son corps sera foncé ; dans le cas d'un lézard, l'enfant sera doux et gentil ; dans le cas d'un rat, insouciant, hâtif et intempérant. Si l'objet trouvé est un fruit, l'enfant partage aussi de sa nature. Dans le cas d'une pomme sauvage Malay (*malmalagaviga*), l'enfant aura un gros ventre, et on demandera à une personne de ce genre : « Venez-vous de la *malmalagaviga* ? » De même, si le fruit est celui qu'on appelle *womarakaraqat*, l'enfant aura un caractère heureux.

« Dans l'île de Motlav, non loin de Mota, les indigènes croient de même que si une mère a trouvé un animal dans ses vêtements, l'enfant sera identique à cet animal, et n'aura pas le droit de le manger. Là aussi, on pense que l'enfant héritera des caractères de l'animal, par exemple on nous a dit qu'un enfant, identifié avec un crabe jaune, aura un bon caractère et sera blond, tandis que si sa mère avait trouvé un crabe de l'espèce « ermite », l'enfant sera irritable et d'un caractère désagréable. Dans cette île, une femme qui désire que son enfant ait tel ou tel caractère, fréquentera un endroit où elle ait des chances de rencontrer l'animal qui procurera ce caractère. Ainsi, si elle désire un enfant blond, elle ira dans un endroit où il y a des crabes de cette couleur[328] ».

Dans une grande partie de l'Australie, surtout dans le centre, le nord et l'ouest, les aborigènes croient que les relations entre les deux sexes ne sont pas nécessaires à la procréation ; beaucoup d'entre eux vont même plus loin et nient que le commerce entre les sexes soit la cause réelle de la propagation des espèces. Chez les Aruntas, les Kaitishs, les Luritchas, les Ilpirras et d'autres tribus encore, qui parcourent les steppes stériles de l'Australie centrale, c'est, semble-t-il, un article de foi généralement admis que toute personne est la réincarnation d'un ancêtre défunt, et que les âmes des morts passent directement dans le sein des femmes, qui leur donnent le jour sans avoir eu besoin de s'unir à l'autre sexe. Ils pensent que les âmes des disparus s'assemblent pour habiter dans certains lieux marqués par un rocher ou un arbre et qu'elles s'élancent de ces cachettes pour entrer dans le sein des femmes ou des jeunes filles qui

passent. Quand une femme sent que son sein est animé, elle sait qu'un esprit, venu de la plus proche demeure des morts, est passé en elle. Telle est l'explication ordinaire qu'on donne de la conception et de la naissance.

« Dans ces tribus, tous les indigènes sont d'accord pour dire que c'est la pénétration d'un individu ancestral dans les entrailles de la mère qui produit l'enfant. Il ne leur vient pas à l'idée d'associer la procréation avec le commerce sexuel et ils croient fermement que ce dernier n'a nécessairement rien à voir dans la naissance des enfants. »

Les endroits où les mânes se réunissent afin de renaître sont d'ordinaire les mêmes lieux où les lointains ancêtres du temps des songes sont censés avoir passé sous terre, c'est-à-dire les places où les aïeux de la tribu sont morts ou enterrés. Ainsi, dans la tribu du Warramunga, l'ancêtre du serpent-noir, rapporte-t-on, laissa beaucoup d'enfants-fantômes dans les rochers et les arbres qui entourent un certain étang. D'où il suit qu'à l'heure actuelle, nulle femme n'oserait donner un coup de hache à l'un de ces arbres, car elle est convaincue que cet acte dégagerait l'un des enfants-fantômes, qui s'élancerait immédiatement dans son sein. Dans l'imagination de ces indigènes le fantôme n'est pas plus grand qu'un grain de sable et il pénètre dans le corps féminin par le nombril, puis grandit dans son sein sous la forme d'un enfant[330].

Dans divers endroits du grand territoire des Aruntas, certaines pierres sont pareillement considérées comme les demeures des esprits prêts à se réincarner; on les appelle pour cela « pierres-enfants ». Dans l'une de celles-ci, il y a un trou par lequel les enfants-fantômes guettent les passantes et on est certain qu'une femme concevrait rien qu'en allant auprès de cette pierre.

Quand une jeune femme qui ne désire nullement devenir mère se voit obligée de passer près de ladite pierre, elle a bien soin de faire la vieille, de grimacer et de boîter en s'appuyant sur un bâton; se courbant comme une femme âgée et prenant la voix rauque des vieillards, elle s'écrie : « Ne m'approche pas, je suis une vieille! » On va jusqu'à croire qu'une femme peut devenir enceinte du fait de la pierre, sans même s'en approcher. Quand un ménage désire un enfant, le mari ira nouer son bandeau de

tête autour de la pierre, la frotter et murmurer aux esprits certaines instructions leur enjoignant d'avoir égard à sa femme. Et on est persuadé qu'au moyen d'une telle cérémonie, un homme mal intentionné arrive à féconder à distance des femmes, même non nubiles[331].

Ces croyances ne se bornent pas aux tribus du centre de l'Australie, mais elles ont cours parmi toutes les tribus depuis le lac Eyre au sud, jusqu'au nord du golfe Carpentaria[332]. Ainsi les Mungarais racontent qu'au temps jadis, leurs ancêtres déambulaient de par le pays, créant tout ce qui constitue le paysage, laissant partout où ils s'arrêtaient des enfants-fantômes. Ceux-ci émanaient du corps des ancêtres ; ils attendent encore en certains endroits épiant le passage de femmes dans le sein desquelles ils pourraient renaitre. Par exemple à de Mc Minn, sur le fleuve Roper, il y a un très grand arbre appelé tupélo où pullulent les enfants-fantômes, appartenant tous au même totem et toujours désireux de pénétrer dans le sein des femmes de ce même clan. Et à Crescent-Lagoon, un ancêtre du totem du tonnerre y laissa une masse d'enfants-fantômes; si par hasard une femme de la subdivision Gnaritjbellan ne faisait même que plonger le pied dans l'eau, l'un des enfants-fantômes grimperait le long de sa jambe jusque dans ses entrailles et renaîtrait à terme sous la forme d'un enfant qui aurait le tonnerre pour totem. Si cette femme s'était baissée pour se désaltérer, c'est par la bouche que le petit revenant se serait emparé d'elle. Il y a des lagunes le long de la rivière Roper où croissent des lys rouges et où l'eau fourmille d'enfants-fantômes légués par un homme du clan kangourou; quand les femmes de la subdivision Gnaritjbellan y pataugent dans l'eau pour cueillir les lys, les farfadets se cramponnent à leurs jambes et reviennent au monde comme enfants du clan kangourou. En outre, dans le territoire de la tribu Nullakun, il y a une certaine source où un homme déposait des esprits d'enfants du totem arc-en-ciel, et aujourd'hui encore, quand une femme d'un totem convenable vient à boire à cette source, l'esprit d'un enfant arc-en-ciel s'élancera dans son sein et renaîtra ensuite. Enfin dans le territoire de la tribu Yungman, les arbres et les pierres près d'Elsey Creek sont habités par de nombreuses âmes d'enfants qui appartiennent au totem rayon-de-miel; ces enfants

rayon-de-miel entrent constamment dans les femmes qu'ils jugent leur convenir et reviennent au monde[333].

Les indigènes de la rivière Tully au Queensland ne reconnaissent pas le commerce sexuel comme une cause de conception chez les femmes, bien que, ce qui ne laisse pas d'être étrange, ils croient que c'est la cause de la conception chez les animaux. Ils s'enorgueillissent de posséder sur les bêtes cette supériorité, qui ne les fait pas dépendre, pour la reproduction de leur espèce, de moyens si bas et si vulgaires. Les véritables causes de la conception chez les femmes sont, croient-ils, au nombre de quatre. Tout d'abord, la femme peut avoir reçu une sorte particulière de brème noire d'un homme que l'Européen, dans son ignorance, appelle le père; si elle a fait griller la brème et humé au-dessus du feu la saveur parfumée du poisson frit, ceci est tout à fait suffisant pour la rendre grosse d'un enfant. Ou encore, en second lieu, elle est peut-être sortie pour attraper une grenouille d'une certaine espèce; si elle réussit à la capturer, on trouve là une explication complète et satisfaisante de la grossesse. Troisièmement, un homme peut lui avoir ordonné de concevoir un enfant, et l'ordre pur et simple suffit à produire l'effet désiré. Ou bien, enfin, elle peut avoir tout simplement rêvé que l'enfant était dans son sein; alors le rêve amène fatalement son accomplissement. Quoique puissent penser les blancs sur ce sujet, ce sont là les causes véritables qui expliquent la naissance des enfants pour les noirs de la rivière Tully[334].

Du côté du cap Bedford, dans le Queensland, les indigènes croient que les enfants sont envoyés par certains esprits velus et ayant deux paires d'yeux, l'une devant, l'autre derrière la tête, qui vivent dans la brousse et le taillis épais. Les enfants sont faits dans l'ouest lointain, où le soleil se couche, sous forme d'adultes et non de nouveaux-nés; mais, dans leur passage du pays du couchant au sein de la mère, ils se métamorphosent en pluviers d'une certaine espèce, si ce sont des filles; en de jolis serpents, si ce sont des garçons. Aussi, lorsqu'on entend dans la nuit le cri d'un pluvier, les noirs dressent les oreilles et s'écrient : « Hé là! il y a un petit enfant par là quelque part ». Et si une femme se rend dans la brousse, en quête de nourriture, et trouve l'un de ces jolis serpents, qui

sont en réalité des petits enfants mâles cherchant une mère, elle appellera ses camarades; on accourt, on retourne les pierres, les feuilles, les morceaux de bois, pour trouver le serpent, et si on n'arrive pas à le trouver, on sait qu'il est entré dans la femme et qu'elle donnera bientôt le jour à un petit bébé[335]. Sur la rivière Pennefather dans le Queensland, le génie qui introduit les bébés dans les corps des femmes est appelé Anje-a. Il prend une poignée de boue dans les marais de palétuviers, la pétrit en forme de petit enfant, et la glisse dans le sein d'une femme. On ne peut jamais le voir, car il vit dans les profondeurs des bois, dans les rochers et au bord des marais de palétuviers; mais quelquefois on l'entend rire tout seul, et quand on l'entend, on peut se dire qu'il a un bébé tout prêt à fournir[336].

Dans les tribus du district de Cairns du Queensland, « le fait qu'une femme accepte de la nourriture des mains d'un homme était regardé non seulement comme une cérémonie nuptiale, mais même comme la cause véritable de la conception[337] ».

Pareillement, chez les tribus australiennes du Nord, aux alentours de Port Darwin et de la rivière Daly, surtout chez les Larrekiyas et les Wogaits, « la conception n'est pas considérée comme un résultat direct de la cohabitation ». Les vieillards Wogaits disent qu'il y a un esprit méchant qui tire les petits enfants d'un grand feu pour les placer dans le sein des femmes qui doivent les mettre au monde. Dans le cours ordinaire des événements, quand un homme est au dehors occupé à chasser, et tue du gibier ou recueille d'autres aliments, il les donnera à sa femme qui les mange, dans la croyance que le gibier ou ces autres aliments lui permettront de concevoir et de mettre au monde un enfant. Quand l'enfant est né, il ne peut sous aucun prétexte toucher aux aliments qui ont permis à la mère de le concevoir jusqu'à ce qu'il ait sa première dent[338]. Certaines tribus de l'ouest de l'Australie croient de même que c'est la nourriture que mange une femme qui cause la conception. A ce sujet, A. R. Brown a rapporté ce qui suit : « Dans la tribu des Ingardas, à l'embouchure du fleuve Gascoyne, j'ai rencontré cette croyance qu'un enfant est le produit de certains aliments que sa mère a mangés juste avant sa première nausée de grossesse. Celui qui fut le principal informateur sur ce sujet m'a dit que son

père avait transpercé un petit animal appelé *bandaru*, espèce maintenant éteinte dans ces parages. Sa femme mangea l'animal, et le résultat fut qu'elle donna naissance à mon informateur. Il me montra, sur son flanc, la marque où, disait-il, il avait été blessé par son père avant d'être mangé par sa mère. On m'a montré une petite fille née parce que sa mère avait mangé un chat domestique, et son frère avait, disait-on, été produit grâce à un outard.... L'outard était l'un des totems du père de ces deux enfants, et par suite, des enfants eux-mêmes. Ceci paraît cependant avoir été purement accidentel. Le plus souvent, l'animal auquel est due la conception n'est pas un des totems du père. L'espèce qui joue ainsi ce rôle dans la naissance d'un individu n'est pas du tout sacré pour lui. Il peut la tuer ou la manger; il peut épouser une femme qui a le même totem conceptionnel que lui, et il n'acquiert pas, par l'accident de sa naissance, le droit de prendre part aux cérémonies totémiques en l'honneur de cette espèce.

« J'ai trouvé des traces de cette même croyance dans plusieurs tribus du nord de l'Ingarda, mais partout, la croyance semblait sporadique, c'est-à-dire que certaines personnes y croyaient et d'autres n'y croyaient pas. Certaines personnes pouvaient indiquer l'animal ou la plante dont elles-mêmes ou d'autres descendaient, mais certaines ne le savaient pas, et quelquefois niaient que la conception fut ainsi produite. Il arrivait de rencontrer, cependant, des croyances du même caractère. Une femme de la tribu Buduna disait que les femmes du pays, de nos jours, ont des enfants métis parce qu'elles mangent du pain fait de farine blanche. Beaucoup d'hommes croyaient que la conception est due au commerce des sexes, mais comme ces indigènes avaient été pendant plusieurs années en contact avec les blancs, on ne peut regarder cette opinion comme indiquant la nature de leurs croyances originelles.

« Dans certaines tribus encore plus au nord, j'ai trouvé un système de croyances plus intéressant et mieux organisé. Dans les tribus Kariera, Namal et Injibandi, on croit que la conception d'un enfant est due à un homme particulier, qui n'est pas le père. Cet homme est le *wororu* du nouveau-né. Il circulait trois versions différentes de la façon dont le *wororu* produit la con-

ception, et chacune d'elles me fut donnée en des occasions différentes. Selon la première, l'homme donne certains aliments, soit de la viande, soit des légumes, à la femme, qui les mange et ainsi devient enceinte. D'après la seconde, l'homme, quand il est parti à la chasse, tue un animal, de préférence un kangourou ou un émou, et tandis que cet animal meurt, il ordonne à son âme de se rendre dans telle femme. L'âme de l'animal se rend dans cette femme et vient au monde comme enfant. La dernière version ressemble beaucoup à la précédente. Un chasseur, quand il a tué un kangourou ou un émou, prend une partie du gras de l'animal qui vient de mourir, et le place d'un côté. Le gras se change en ce que nous pouvons appeler l'âme d'un petit enfant, et suit l'homme dans son campement. Quand l'homme est endormi, pendant la nuit, l'âme de l'enfant vient vers lui et il lui commande d'entrer chez une certaine femme, qui ainsi devient enceinte. Quand l'enfant est né, l'homme reconnaît qu'il l'a envoyé, et devient son *wororu*. Dans presque tous les cas que j'ai examinés, quelques quarante en tout, le *wororu* d'un homme ou d'une femme était une personne qui était son oncle paternel, soit réellement, soit réputé tel, d'après le système de parenté indigène. Dans un cas seulement, un homme avait pour *wororu* la sœur de son père. Les devoirs d'un homme envers son *wororu* sont très vaguement définis. On m'a dit qu'un homme « prend soin » de son *wororu*, c'est-à-dire lui rend de petits services, et, peut-être, lui donne sa nourriture. L'animal générateur ou la plante génératrice n'est le totem ni de l'enfant, ni du *wororu*. L'enfant n'a pas de relation magique particulière avec l'animal dont il provient. Dans un très grand nombre de cas, cet animal est soit le kangourou, soit l'émou[339] ».

On voit ainsi que certaines races non civilisées sont encore dans une ignorance enfantine quant à la cause de la procréation, et se trouvent donc amenées à en donner des explications fantaisistes, comme celles dont se contenterait la curiosité d'un enfant. Nous pouvons supposer avec grand vraisemblance qu'une ignorance du même genre était auparavant beaucoup plus répandue qu'aujourd'hui ; en effet, dans le passé incommensurablement reculé qui a précédé l'éclosion de la civilisation, il est probable que la relation de cause à effet entre la conception et

l'acte sexuel était totalement inconnue; on avait donc recours, pour expliquer le mystère, à des théories semblables à celles qui ont encore cours chez les sauvages de l'Afrique centrale, de la Mélanésie, et de l'Australie. Si l'on réfléchit à la condition des sauvages, on verra que cette ignorance est loin d'être aussi surprenante qu'elle peut le paraître, à première vue, à un observateur civilisé, ou, autrement dit, que le véritable lien qui unit l'acte sexuel à la génération n'est pas aussi apparent que nous sommes enclins à le penser. Chez les peuples qui sont à l'état barbare, — comme tous les hommes le furent à l'origine — il est d'usage que garçons et filles vivent ensemble librement avant l'âge de la puberté, de sorte qu'ils sont renseignés sur la nature des relations sexuelles qui, dans ce cas, ne sont pas suivies de grossesse. Il n'est donc pas étonnant qu'ils puissent nier le rapport direct du commerce sexuel avec la procréation. En outre, comme l'acte sexuel précède de longtemps les premiers symptômes de la grossesse, le sauvage inattentif ne voit pas la relation vitale qui existe entre l'acte et sa manifestation ultérieure, mais qui passe inaperçue. De telles considérations peuvent diminuer l'hésitation qu'un homme civilisé éprouve naturellement à admettre qu'une partie considérable, ou même l'ensemble de son espèce, ait pu autrefois mettre en doute, voire même nier, ce qui lui paraît l'une des vérités les plus évidentes et les plus élémentaires de la nature[340].

Envisagées à la lumière des exemples précédents, les légendes de naissance miraculeuse de dieux ou de héros, fils de vierges, perdent beaucoup du prestige et de la splendeur qui les entourait autrefois, et nous les considérons tout simplement comme des vestiges d'une superstition, qui ont survécu, tels des fossiles, témoins d'un âge disparu, de l'ignorance et de la crédulité de nos ancêtres.

8. *Les Pieux et les Pierres sacrés chez les Sémites.*

On peut trouver peut-être des traces de croyances et de coutumes analogues à celles que nous venons de décrire chez les anciens Sémites. Lorsque le prophète Jérémie parle des Israélites qui disent à un pieu ou à un arbre (car en hébreu le mot est

le même) : « tu es mon père », et à une pierre : « tu m'as enfanté[341] », il est probable qu'il n'employait pas quelques vagues figures de rhétorique, mais qu'il avouait des croyances ayant réellement cours chez ses contemporains. Or, nous savons que, dans tous les sanctuaires cananéens, y compris les sanctuaires de Jéhovah, et cela jusqu'aux réformes d'Ezéchias et de Josias, les deux objets ordinaires d'adoration étaient un pieu sacré et une pierre sacrée[347], et qu'en outre dans les sanctuaires, des hommes sacrés (*Kedeshim*) et des femmes sacrées (*Kedeshoth*) pratiquaient des rites de débauche.

N'est-il point naturel de supposer que le pieu et la pierre que les Israélites superstitieux regardaient comme leur père et leur mère, étaient le pieu sacré (*asherah*) et la pierre sacrée (*massebah*) du sanctuaire ; alors, le fruit de ces unions sexuelles pratiquées librement dans ces lieux sacrés, passait pour être la descendance ou l'émanation de ces idoles barbares mais vénérées, dans lesquelles, comme dans les arbres et les pierres sacrées d'Australie, on a pu supposer que les âmes des morts attendaient leur renaissance. D'après cette théorie, les hommes et les femmes sacrés qui, vraiment procréaient ou mettaient au monde les enfants étaient considérés comme la personnification des deux divinités, ces hommes représentant peut-être le pieu sacré, qui paraît avoir été un arbre dépouillé de ses branches, et la femme représentant la pierre sacrée, qui paraît avoir eu la forme d'un cône, d'un obélisque ou d'un pilier[343].

Ces conclusions sont confirmées par les résultats des recherches récemment effectuées à Gezer, ancienne ville de Canaan, qui occupait un point élevé et isolé sur la frontière méridionale d'Ephraïm, entre Jérusalem et la mer. Sur cet emplacement, les fouilles anglaises ont mis à jour les restes d'un sanctuaire avec les piliers de pierre ou obélisques sacrés (*masseboth*) encore en place et alignées ; entre deux de ces pilliers, on a trouvé une pierre évidée, admirablement taillée, où l'on fichait peut-être le tronc ou pieu sacré (*ashereah*). Dans la terre qui s'était accumulée sur les dalles du temple, on a trouvé un grand nombre d'emblèmes mâles taillés grossièrement dans la pierre calcaire ; et des tablettes de terre cuite, qui représentent en bas-relief la déesse génératrice, ont été également exhumées de ces lieux. Ces objets étaient, sans

nul doute, des offrandes votives apportées par les adorateurs aux divinités mâles et femelles, que représentaient le pieu sacré et les pierres sacrées; le très grand nombre de ces ex-votos donne une grande vraisemblance à la supposition que les divinités du sanctuaire étaient un dieu et une déesse regardés, par-dessus tout, comme sources de fécondité.

Une autre découverte remarquable vient encore renforcer cette hypothèse. Sous le sol du temple, on a trouvé les os de beaucoup de nouveaux-nés, n'ayant pas vécu plus d'une semaine et enterrés dans de grandes urnes. Aucun de ces petits cadavres ne portait de marques de mutilation ou de violence : et à la lumière des usages pratiqués dans beaucoup d'autres pays[344], il nous est loisible de conclure que les petits enfants étaient mort-nés, ou périrent tout de suite après leur naissance, et qu'ils furent enterrés par leurs parents dans le sanctuaire, avec l'espoir que, ressuscités par la puissance divine, ils pourraient rentrer encore dans le sein de la mère et revenir au monde[345].

Supposons que les âmes de ces enfants enterrés passaient dans les pieux sacrés et dans les pierres sacrées, pour s'élancer de là dans les corps des futures mères, qui se rendaient au sanctuaire, — et l'analogie avec l'Australie centrale sera complète. Que cette analogie est réelle et non pas fantaisiste, c'est ce que prouve les pratiques modernes des femmes syriennes, qui se rendent encore aux chapelles des saints pour obtenir des enfants, et qui regardent encore les « hommes saints » comme les incarnations humaines de la divinité. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres points obscurs de la superstition, le présent est le meilleur guide pour l'interprétation du passé; car, tandis que les formes plus élevées de la foi religieuse s'évanouissent comme un mirage, les formes inférieures restent immuables et impérissables comme le roc. Les « hommes sacrés » d'une époque deviennent des derviches au siècle suivant, l'Adonis d'hier est le saint Georges d'aujourd'hui.

CHAPITRE V

LE BUCHER DE MELCARTH

L'usage de mettre à mort un roi, ou son fils, auxquels l'on attribue le caractère de dieu, a laissé peu de traces à Chypre, île où le zèle barbare de la religion sémitique s'est de bonne heure humanisé sous l'influence civilisatrice des Hellènes. Par contre, dans la Phénicie elle-même et dans ses colonies, moins rapprochées des grandes routes du commerce grec, nous recueillons des vestiges plus visibles de ce sombre rite. Nous savons que les Sémites avaient la coutume d'immoler certains de leurs enfants, en général le premier-né, soit comme redevance à la divinité, soit pour apaiser son courroux, lors d'un danger national ou d'une calamité publique[346]. Si ce sacrifice pour le bien public s'imposait aux simples particuliers, est-il vraisemblable que les rois, chargés de leurs lourdes responsabilités, aient pu s'en affranchir? En fait, les annales nous disent que les rois s'armaient de courage pour payer leur dette, tout comme leurs sujets[347]. Il est à noter que si Mesha, roi moabite qui offrit son premier-né en holocauste, se revendiquait d'être issu de Baal[348], il aurait indubitablement transmis son caractère divin à sa descendance; et d'autre part on nous indique que le même sacrifice fut consommé de même façon, par le divin fondateur de Byblos, le siège principal du culte d'Adonis[349].

Ceci suggère que les représentants humains d'Adonis périssaient, à l'origine, par les flammes. Dans tous les cas, il semble, que l'usage de brûler périodiquement une effigie du dieu suprême de la cité, ait été en faveur à Tyr et dans les colonies tyriennes, jusqu'à une époque assez avancée; or, l'effigie peut parfaitement, à une certaine date, avoir remplacé l'homme lui-même. Car Melcarth, le puissant dieu de Tyr, était identifié par les Grecs avec

Hercule[350], dont on savait bien qu'il avait été brûlé tout vif sur un grand bûcher et qu'il s'était élevé jusqu'au ciel, au sein d'un nuage et au bruit du tonnerre[351]. La légende grecque courante, immortalisée par Sophocle, plaçait la scène de cette tragédie sur le sommet du mont Oeta, mais une autre version la transportait — détail significatif — à Tyr même[352]. Cette dernière tradition, renforcée par une autre preuve que nous allons donner, tend fortement à nous faire croire qu'on brûlait régulièrement une statue d'Hercule, ou plutôt de Melcarth, au cours d'une fête à Tyr. Cette fête est peut-être celle connue sous le nom de « Réveil d'Hercule » que l'on célébrait au mois de Peritius, c'est-à-dire à peu près notre mois de janvier[353].

Le nom de cette fête suggère que la représentation dramatique de la mort du dieu sur le bûcher était suivie de sa résurrection. Quant à la façon dont la résurrection était supposée avoir lieu, elle nous est peut-être indiquée par cette phrase d'un écrivain grec, qui dit que les Phéniciens avaient l'habitude de sacrifier des cailles à Hercule, parce qu'Hercule, au cours de son voyage en Libye, avait été tué par Typhon; mais Iole l'avait ramené à la vie en tenant une caille sous son nez : le dieu mort avait reniflé l'oiseau et était revenu à la vie[354]. Selon une autre version, Iole avait brûlé une caille vivante, et le héros défunt, qui aimait les cailles, avait été ranimé par la saveur parfumée de l'oiseau rôti[355]. Cette dernière tradition semble faire allusion à l'usage de brûler les cailles vivantes dans les sacrifices phéniciens à Melcarth[356]. On pourrait ainsi célébrer la fête de la résurrection du dieu au printemps, époque où les cailles, émigrant vers le nord, traversent la Méditerranée en groupes, et où un grand nombre de ces oiseaux sont pris dans des rets et vendus[357]. Au mois de mars, les oiseaux retournent en Palestine par milliers, en une seule nuit, et y couvent dans toutes les plaines, dans les marais et les champs de blé[358]. Un rapport très étroit paraît certainement exister entre les cailles et Melcarth; car la légende rapportait qu'Astéria, la mère de l'Hercule Tyrien, c'est-à-dire de Melcarth, fut métamorphosée en caille[359]. C'est probablement à l'occasion de cette fête annuelle pour la mort et la résurrection de Melcarth, que les Carthaginois avaient l'habitude d'envoyer des ambassadeurs, chaque année, à Tyr, leur métropole[360].

A Gadès, le moderne Cadix, ancienne colonie de Tyr fondée sur la côte espagnole de l'Atlantique[361], s'élevait un ancien sanctuaire d'Hercule, le Melcarth tyrien, célèbre par ses richesses. On disait en effet que le dieu avait été enterré dans ce lieu même. Le temple ne renfermait aucune image de dieu; mais un feu brûlait perpétuellement sur l'autel; de l'encens était offert par des prêtres vêtus de blanc, pieds nus, la tête rasée, et tenus à la chasteté. Ni les femmes, ni les porcs ne pouvaient souiller de leur présence le lieu saint. Plus tard, beaucoup de Romains distingués se rendaient en pèlerinage à ce sanctuaire éloigné sur la côte de l'Atlantique, avant de s'embarquer dans quelque entreprise périlleuse, et ils y retournaient pour accomplir leurs vœux, quand leur prière avait été exaucée[362]. L'un des derniers actes qu'Annibal lui-même accomplit avant de marcher sur l'Italie, fut de se rendre à Gadès et d'adresser à Melcarth des prières qui ne devaient jamais être exaucées. Peu après, il eut un rêve de mauvais augure[363]. On pourrait cependant croire qu'à Gadès, comme à Tyr, bien que nulle image de Melcarth ne s'élevât dans le temple, une statue qui le représentait était brûlée à une fête annuelle. Car un certain Cléon, de Magnésie, a raconté comment, au cours d'une visite à Gadès, il fut obligé de faire voile loin de l'île, avec le reste de la foule, pour obéir à l'ordre d'Hercule, c'est-à-dire, de Melcarth, et comment à leur retour, ils trouvèrent un monstre marin à forme humaine, échoué sur le rivage, et en flammes; car le dieu, leur dit-on, l'avait frappé de sa foudre[364]. Il nous est permis de conjecturer que, pour la fête annuelle de Melcarth, les étrangers devaient quitter la ville, et qu'en leur absence, on procédait aux mystères de la crémation du dieu. Ce que Cléon et les autres virent à leur retour de Gadès, ce serait, dans cette hypothèse, les restes fumants d'une gigantesque statue de Melcarth, ayant la forme d'un homme à cheval sur un morse, que nous voyons aussi sur les monnaies de Tyr[365]. C'est d'une façon analogue que les Grecs représentaient Mélicerte (dont le nom n'est qu'une forme légèrement altérée de Melcarth), à cheval sur un dauphin, ou étendu sur le dos de la bête[366].

A Carthage, la plus importante des colonies de Tyr, un souvenir de cet usage de brûler une représentation de la divinité

paraît se retrouver dans l'histoire qui rapporte que Didon ou Elissa fondatrice et reine de la cité se poignarda sur un bûcher, ou s'élança de son palais dans les flammes d'un bûcher, pour échapper aux importunités d'un amant passionné ou par désespoir de l'abandon cruel d'un autre[367]. On raconte que Didon fut adorée comme déesse à Carthage aussi longtemps que le pays conserva son indépendance[368]. Son temple s'élevait au centre de la ville, à l'ombre d'un bosquet d'ifs solennels et de sapins[369]. On peut concilier les deux aspects, en apparence contradictoires, de son caractère de reine et de déesse, si on suppose qu'elle était à la fois l'une et l'autre; qu'en fait, la reine de Carthage, à l'origine, comme encore à l'époque historique la reine d'Égypte, était regardée comme divine, et devait — comme, le devaient ailleurs, les divinités humaines — mourir de mort violente, soit à la fin d'une certaine période, soit lorsque ses facultés mentales ou corporelles commençaient à s'affaiblir. Plus tard, l'ancienne et sévère coutume a pu s'adoucir. On substitua une image à la reine, et on lui permit de traverser les flammes sans en être atteinte. Une modification analogue de l'ancienne règle paraît s'être produite même à Tyr, la métropole de Carthage. Nous avons vu qu'il y avait lieu de croire que les rois de Tyr, ancêtres de Didon, prétendaient personnifier le dieu Melcarth, et que la divinité était brûlée soit en image, soit dans la personne d'un homme, à une fête annuelle[370]. Or, dans le même chapitre où Ézéchiel accuse le roi de Tyr de revendiquer le titre de dieu, le prophète le décrit, marchant « au milieu des pierreries, éclatantes comme le feu[371] ».

Cette description devient tout de suite intelligible si nous supposons qu'à une époque ultérieure le roi de Tyr se libérait de l'obligation d'être brûlé par les flammes, en marchant simplement çà et là sur des pierres chaudes, sauvant ainsi sa vie au prix peut-être de quelques ampoules aux pieds. Il est possible que, lorsque tout allait bien pour l'État, on ait pu permettre aux enfants que la loi condamnait à être brûlés dans la fournaise de Moloch, d'échapper à cette mort, à condition de passer par l'épreuve de cette course à travers les flammes. En tous cas, une cérémonie religieuse de ce genre a été, — et est encore — pratiquée dans plusieurs parties du monde; ceux qui l'accomplissent

marchent solennellement à travers une fournaise de pierres chauffées ou de cendres encore rouges, devant une multitude de spectateurs. On a donné des exemples de cet usage dans une autre partie de cet ouvrage[372]. Nous n'en citerons ici qu'un seul : A Castabala, dans la Cappadoce méridionale, on adorait une déesse asiatique que les Grecs appelaient l'Artémis Pérasienne. Les prêtresses avaient l'habitude de marcher pieds nus sur un feu de charbon, sans en être aucunement blessées. La tradition qui plaçait les aventures d'Oreste et de l'Artémis de Tauride à Castabala, suggère que ce rite avait été substitué à la crémation d'êtres humains, vivants ou morts[373]. En effet, les hommes et les femmes sacrifiés à l'Artémis de Tauride étaient d'abord passés au fil de l'épée, et puis brûlés dans le feu sacré[374]. Chez les Carthaginois, on peut, semble-t-il, trouver une autre trace de cette pratique : on rapporte que, lors de la bataille désespérée d'Himère, qui dura de l'aube au crépuscule, le roi carthaginois Hamilcar resta dans le camp à offrir des sacrifices et des holocaustes sur un immense bûcher, mais lorsqu'il vit son armée céder devant les Grecs, il s'élança dans les flammes et périt ainsi. Dans la suite, ses compatriotes offrirent des sacrifices en son honneur et lui élevèrent un grand monument à Carthage, tandis que d'autres monuments moins considérables furent consacrés à sa mémoire par toutes les colonies puniques[375]. Dans les cas de danger public, qui nécessitaient des mesures extraordinaires, un roi de Carthage peut très bien s'être senti tenu d'honneur à se sacrifier, selon l'ancienne tradition, dans l'intérêt de son pays, et ces honneurs posthumes qu'on lui rendit montrent que les Carthaginois regardèrent la mort d'Hamilcar comme un acte d'héroïsme et non comme un simple suicide de désespéré.

Ces exemples qui précèdent, considérés dans leur ensemble, élèvent une très forte présomption, — bien que l'on ne puisse pas dire qu'ils constituent une véritable preuve — en faveur de cette hypothèse que l'usage de brûler une divinité, et surtout Melcarth, soit en image, soit dans la personne d'un représentant humain, était observé au cours d'une fête annuelle à Tyr et dans ses colonies. Nous pouvons ainsi comprendre la croyance qu'Hercule, en tant qu'il représentait le dieu de Tyr, s'était volontairement donné la mort sur un bûcher. Car sur maint rivage et

maint promontoire de la mer Egée, où les Phéniciens avaient leurs comptoirs commerciaux, les Grecs ont pu contempler le feu-signal de Melcarth, flamboyant dans les ténèbres de la nuit, et apprendre avec étonnement que cet étrange peuple barbare brûlait son dieu. On peut supposer que la légende des voyages d'Hercule et de sa mort dans les flammes aient eu cette origine. Mais, avec la légende, les Grecs ont aussi emprunté la coutume de brûler le dieu, car, aux fêtes en l'honneur d'Hercule, on avait l'habitude d'embraser un bûcher en souvenir de la mort du héros sur le mont Œta[376]. Il est donc loisible de supposer, bien qu'on ne nous le dise pas expressément, qu'une statue d'Hercule était régulièrement brûlée sur le bûcher.

CHAPITRE VI

LE BUCHER DE SANDON

1. *Le Baal de Tarse.*

A Amathonte[377], en Chypre, le culte du Melcarth tyrien se pratiquait à côté de celui d'Adonis; des inscriptions phéniciennes démontrent qu'on vénérait le dieu tutélaire de Tyr également à Idalium ainsi qu'à Larnax Lapéthus. Dans cette dernière ville, les Grecs semblent l'avoir adoré comme un dieu marin et l'avoir identifié avec Poseidon[378].

Une statue remarquable, trouvée à Amathonte, représente peut-être Melcarth tueur de lions, rôle que les Grecs attribuaient à Hercule. De taille colossale, elle figure un dieu trapu, solidement charpenté, hirsute avec une expression presque bestiale, des yeux ronds à fleurs de tête, d'énormes oreilles et deux cornes courtes et grosses sur le sommet de la tête. Sa barbe taillée en carré est divisées en petites boucles, sa chevelure tombe en trois tresses sur ses épaules, ses bras musclés ont l'air d'être tatoués. Une peau de lion maintenue par une boucle lui serre les reins et il tient devant lui la dépouille d'une lionne, tandis qu'en chaque main il presse la patte postérieure de cette bête dont la tête manque aujourd'hui, mais devait autrefois lui pendre entre les jambes. Il est à présumer que la gueule de l'animal servait d'orifice à une fontaine, car la pièce rapportée s'appliquait sur un trou rectangulaire, qui communique par un conduit avec une ouverture située à la partie postérieure de la statue. Les artistes helléniques qui ont emprunté à l'Orient ce modèle barbare, ou d'autres créations du même ordre, ont su produire, grâce à leur génie, le type ennobli de l'Hercule grec, chez qui le lion ne devient plus qu'un simple accessoire, sa dépouille étant jetée, comme un capuchon sur la tête du chas-

seur. En Chypre on a trouvé des statues du dieu dompteur de lions, qui représentent les étapes intermédiaires de cette évolution artistique[379]. Pourtant aucune preuve ne nous est fournie que le Melcarth tyrien ait été brûlé à Chypre soit dans la personne d'un substitut humain, soit en effigie[380].

Par contre, nous avons des témoignages probants que cette pratique a eu cours en Cilicie, pays séparé de Chypre par un bras de mer, et patrie originelle et traditionnelle du culte d'Adonis[381]. Il ne nous est pas dit si les Phéniciens ont colonisé la Cilicie ou non[382]; néanmoins les habitants de ce pays adoraient, et cela jusqu'à une époque très avancée, un dieu qu'on a voulu assimiler à un dieu grec en vogue, mais qui nonobstant a tout l'air et le caractère d'un oriental de naissance. C'est à Tarse qu'était son siège principal, dans une plaine plantureuse où le climat presque tropical se tempérait grâce aux vents du Nord qui soufflaient des pics neigeux de Tarse, et aux brises salées qui venaient au sud du côté de la mer[383]. Quoique Tarse se vantât de posséder une école de philosophie grecque qui, au début de notre ère, surpassait celles d'Athènes et d'Alexandrie[384], la cité, en tant que mœurs et mentalité, paraît n'avoir rien perdu de son caractère foncièrement oriental. Les femmes qu'on voyait déambuler par les rues, étaient emmitoufflées jusqu'aux yeux à la mode levantine et Dion Chrysostome adresse aux habitants de Tarse le reproche de ressembler beaucoup plus aux Phéniciens dissolus qu'aux Grecs, dont ils se piquaient de singer la culture[385]. Sur les monnaies municipales on rapprochait la divinité locale de Zeus, en la représentant assise sur un trône, le buste tout nu, les jambes drapées dans une robe flottante, tandis qu'elle porte un sceptre surmonté parfois d'un aigle ou souvent d'une fleur de lotus. Mais son caractère exotique est indiqué à la fois par son vocable et par ses attributs; car dans les inscriptions araméennes trouvées sur les monnaies, le dieu s'appelle Baal de Tarse et il a en main un épi de blé ainsi qu'une grappe de raisins[386]. Ces accessoires le désignent clairement comme le dieu fécondant en général, qui octroie à ses fidèles les deux bienfaits prisés au-dessus de tous les dons naturels : le blé et le vin. Il est donc probable que cette divinité était sémitique, ou, en tous cas, plutôt orientale que grecque. Car, tandis que le Sémite

calquait tous ses dieux sur le même modèle et qu'il leur réclamait les mêmes bons offices, le Grec, à l'imagination de peintre et à l'intelligence plus ouverte, conférait à ses divinités des traits caractéristiques et individuels, et assignait à chacune sa mission spéciale dans l'économie universelle. C'est ainsi que le Grec faisait appel à Déméter quand il voulait du blé et à Dyonisos quand il désirait des raisins; il n'était pas assez naïf pour demander à une divinité déjà surmenée de lui fournir à la fois et le grain et le vin.

2. *Le Dieu d'Ibriz.*

Un monument remarquable, taillé dans le roc, se trouve à Ibriz, en Cappadoce méridionale et il nous confirme d'une manière frappante dans notre supposition, que le Baal de Tarse était uniquement un Oriental, bien qu'il se dissimulât derrière le Zeus grec dont il prenait l'attitude.

On n'arrive à Ibriz, qu'en cinq jours de marche après avoir quitté Tarse, bien que la distance, à vol d'oiseau, ne soit que de cinquante milles. Car entre ces deux villes, et telle qu'une muraille s'élève la grande chaîne du Taurus. La route traverse le défilé connu sous le nom de Portes Ciliciennes où le paysage entier prend un caractère alpin d'une splendeur incomparable. De tous les côtés, les montagnes menacent les nuées de leurs cimes éblouissantes, drapées d'un magnifique linceul neigeux, tandis que leurs flancs inférieurs se voilent, comme d'un deuil profond, dans les ténèbres des noires forêts de pins; çà et là, des ravines infranchissables déchirent ces versants qui parfois se transforment en effroyables précipices, de rochers gris et rouges, qui bordent la route, à perte de vue. Ces régions sublimes, avec leur air vivifiant, produisent un ravissement que rehausse encore la splendeur de la perspective, et le voyageur qui a laissé derrière lui la plaine de Tarse et sa chaleur étouffante, ressent, par contraste, une double allégresse dès qu'il a débouché du défilé et qu'il arrive sur le vaste plateau d'Anatolie. Il lui semble alors qu'il a dit adieu à l'Asie et que se déroule tout droit, devant lui, le grand chemin de l'Europe. Les hautes montagnes vers lesquelles il jette un regard en arrière ont formé, des siècles durant, la ligne de démarcation entre l'Occident chrétien et l'Orient musul-

man; au midi règnaient en souverains les Califes, successeurs de Mahomet et au nord les Empereurs byzantins exerçaient leur pouvoir. Durant des siècles, ce fut le Taurus qui endigua la marée montante de l'invasion arabe, et, quoique d'année en année le flot réussissait à percer le défilé des Portes Ciliciennes, entraînant dans sa course à travers la plaine ruines et ravages, la marée descendante reprenait toujours son niveau en s'abaissant dans la plaine cilicienne. Une série de postes allant du Taurus à Constantinople signalait par ses feux à la capitale byzantine l'approche des envahisseurs musulmans[387].

Le village d'Ibriz occupe une situation admirable, au pied du versant septentrional du Taurus, à quelques six ou sept milles au sud de la ville d'Érégli, l'ancienne Cybistra. Le chemin qui conduit de la ville au village traverse une région très riche, plantée de blés et de vignes et sillonnée de verts sentiers plus charmants que ceux du Devonshire, bordée de haies épaisses et de rangées de saules, de peupliers, de noisetiers, d'aubépines et d'énormes noyers centenaires où, aux premiers jours de l'été, le rossignol fait entendre son ramage. Ibriz blotti au milieu de vergers, de noyers et de vignes, comme dans un nid de verdure, s'élève à l'embouchure d'un profond ravin, que dominent de hautes falaises de roches rouges. Là se déverse un ruisseau dont l'onde est limpide comme le cristal, mais prend une teinte bleue foncé; grossi par un grand nombre de sources, il devient vite un torrent impétueux et infranchissable, dont les eaux grondantes et écumantes bondissent sur les rochers qui forment son lit. A quelque distance de la source, un affluent de la rivière principale coule dans un conduit long et étroit, au-dessous d'un rocher rougeâtre, érodé par le temps, qui émerge tout à coup de l'eau. Sur ce rocher, poli et taillé, on voit des sculptures, deux figures colossales, qui représentent un dieu et un adorateur. La divinité, haute de près de quatorze pieds, a un visage mâle, porte la barbe, et a la tête coiffée d'un grand bonnet conique garni de plusieurs paires de cornes; le costume très simple consiste en une tunique courte et serrée à la taille par une ceinture qui s'arrête aux genoux. Le dieu a les bras nus, les jambes nues; des sortes de bracelets entourent ses poignets; ses pieds sont chaussés de hautes bottes, à pointe recourbée; de la main

droite, il tient un rameau de vigne chargé de grappes; de la gauche, il élève une gerbe de blé barbu, encore cultivé aujourd'hui en Cappadoce; les épis de blé s'avancent au-dessus de ses doigts, tandis que les longues tiges pendent jusqu'à ses pieds. En face de lui, debout, est l'autre personnage, de huit pieds de haut seulement. Il représente certainement un prêtre ou un roi, plus probablement l'un et l'autre. Les riches vêtements contrastent avec le costume si simple du dieu. Il est coiffé d'une tiare ronde, mais non pointue, entourée de bandeaux, et ornée en avant d'un bouquet de pierreries, comme en portent encore aujourd'hui les princes orientaux à leur fez; une robe longue, à lourdes franges le drape et tombe jusqu'aux chevilles; un châle, ou manteau jeté par dessus le costume, est fixé sur la poitrine par une agrafe de pierres précieuses; robe et châle ont été travaillés avec grand soin par le sculpteur pour imiter la broderie. Un lourd collier, formé d'anneaux ou de perles, entoure le cou; le seul poignet visible porte un bracelet, les pieds sont chaussés de bottes qui ressemblent à celles du dieu. Il lève une main, ou peut-être les deux, en signe d'adoration. Le visage du dieu, comme celui de son adorateur, est remarquable par un grand nez aquilin, en bec d'aigle; les cheveux et la barbe sont épais et bouclés[388].

La situation géographique de ce monument rappelle celle d'Aphaca sur le Liban[386]. Dans les deux endroits, en effet, nous voyons une magnifique rivière jaillir impétueusement du rocher pour répandre la fertilité dans la riche vallée qui s'étend au-dessous. Nulle région, peut être, n'était plus propre à inspirer à l'homme l'adoration de ces puissances de la nature au bienfait desquelles il attribue la fertilité de la terre, et qu'il considère comme la vie de la création animée. Avec son air frais et vivifiant, son abondante verdure, sa magnifique rivière d'eau pure et fraîche comme la glace, si agréable pendant les brûlantes chaleurs de l'été, et sa vaste étendue de terre fertile, la vallée peut bien avoir été la résidence d'un ancien prince ou d'un prêtre de haut rang, qui attestait par un tel monument, son dévouement et sa gratitude envers le dieu. La capitale de ce prêtre ou roi a pu être à Cybistra[390], la moderne Érégli, qui n'est plus aujourd'hui qu'une ville déchue et misérable, isolée

parmi des vergers et des jardins couverts d'une végétation luxuriante de noyers, de peupliers, de saules, de mûriers, et de chênes. C'est un véritable paradis d'oiseaux. La grive et le rossignol y chantent à plein gosier, la huppe secoue sa touffe de plumes, les piverts au brillant plumage, voltigent de buisson à buisson, et les martinets s'élancent dans les airs par centaines en poussant leurs cris aigus. Cependant, non loin de là, l'influence bienfaisante des sources et des rivières ne se fait plus sentir, et tout n'est que désolation : en été, un désert aride coupé d'étangs et de vastes étendues de sel, en hiver une large flaque d'eau stagnante, qui répand des exhalaisons pestilentielles à mesure qu'elle se dessèche avec l'arrivée des chaleurs.

Vers l'occident, s'étend, à perte de vue, l'étendue infinie de la morne plaine lycaonienne, stérile, sans arbres, et désolée; elle disparaît au loin dans l'horizon bleuâtre, ou est coupée brusquement par des chaînes abruptes de montagnes volcaniques déchiquetées, sur lesquelles, quand le soleil brille, s'arrêtent les ombres des nuages, pourprées et douces comme du velours[391]. Quoi d'étonnant si la magnificence souriante de l'un de ces paysages, contrastant si vivement avec la morne stérilité de l'autre, en ait fait aux yeux de l'homme primitif un véritable jardin de Dieu?

L'un des attributs qui désigne la divinité d'Ibriz comme une puissance de fertilité ne doit pas être oublié : ce sont les cornes qui surmontent sa haute tiare, probablement des cornes de taureau; car, pour les éleveurs de bétail primitif, le taureau est l'emblème le plus naturel de la force génératrice. A Carchémis, la grande capitale hittite, sur l'Euphrate, on a découvert un bas relief qui représente un dieu ou un prêtre, richement vêtu, coiffé d'un bonnet élevé, orné de cornes et surmonté d'un disque[392]. Des sculptures trouvées au palais d'Euyuk dans le Nord-Ouest de la Cappadoce prouvent que ces Hittites adoraient le taureau et lui sacrifiaient des béliers[393]. De même, les Grecs figuraient le dieu du vin, Dionysos, sous la forme d'un taureau[394].

3. *Sandon de Tarse.*

On peut tenir pour certain que le dieu d'Ibriz, avec les raisins et le blé qu'il tient à la main, est identique au Baal de

Tarse, qui porte les mêmes emblèmes[395], mais quel était son nom? et qui étaient ses adorateurs? Les Grecs apparemment l'appelaient Hercule; du moins, à l'époque byzantine, la ville voisine de Cybistra prit le nom d'Héraclée, ce qui semble montrer qu'Hercule était considéré comme la divinité principale du lieu[396]. Pourtant, le style et le costume des figures d'Ibriz prouvent incontestablement que le dieu était oriental. S'il était besoin d'une confirmation on la trouverait dans les inscriptions gravées dans le roc à côté des sculptures, inscriptions écrites dans ce système particulier d'hiéroglyphes que l'on sait être celui des Hittites. Il s'ensuit, donc, que la divinité adorée à Tarse et Ibriz était un dieu des Hittites; ce peuple ancien et peu connu qui occupait le centre de l'Asie Mineure, inventa un système d'écriture, et étendit son influence, sinon sa domination, de l'Euphrate jusqu'à la mer Egée. Les Hittites, montagnards intrépides, descendirent sans doute des hauts plateaux arides de l'intérieur, qui sont le prolongement du vaste plateau de l'Asie Centrale, avec un climat qui varie des chaleurs les plus accablantes en été, au froid le plus perçant en hiver[397]; ils franchirent les cols et allèrent s'établir à une époque très reculée, dans les riches plaines méridionales de la Syrie et de la Cilicie[398]. On discute encore sur leur langue et leur race; mais on paraît s'accorder en général pour dire que ni l'une, ni l'autre n'était sémitique[399].

Deux savants ont proposé de lire, dans l'inscription que porte la statue colossale du dieu à Ibriz, le nom de Sandon ou Sanda[400] — Et, quoiqu'il en soit, il y a d'autres raisons pour croire que Sandon, Sandan ou Sandes a dû être le nom du dieu de la fertilité en Cappadoce et en Cilicie. Les Grecs semblent en effet, comme nous l'avons vu, avoir identifié le dieu d'Ibriz avec Hercule, et on nous rapporte qu'un nom d'Hercule, en Cappadoce et en Cilicie, était Sandon ou Sandes[401]. Or ce Sandon ou Hercule, passait pour le fondateur de Tarse, et on célébrait en sa mémoire une fête annuelle, ou tout au moins périodique, en lui élevant un magnifique bûcher[402]. Sans doute, à cette fête, comme à celle de Melcarth, brûlait-on une image du dieu sur son propre bûcher : des monnaies de Tarse nous montrent souvent le bûcher, édifice conique reposant sur un autel enguirlandé, portant

l'image de Sandon lui-même; un aigle est perché sur le sommet du bûcher, les ailes étendues, sur le point, dirait-on, d'emporter vers le ciel, dans la colonne de fumée et de feu, l'âme du dieu livré aux flammes[403]. C'est d'une façon analogue que, lorsqu'un empereur romain mourait en laissant un fils pour lui succéder sur le trône, on fabriquait une statue de cire ressemblant au défunt, et on la brûlait sur un énorme bûcher pyramidal, formé de bois disposé en carré: puis on lâchait un aigle du sommet du bûcher en flammes, comme pour véhiculer au ciel l'âme de l'empereur mort, élevé au rang des dieux[404]. Les Romains ont peut-être emprunté à l'Orient cette coutume grandiose qui rappelle en effet l'adulation orientale beaucoup plus que la simplicité romaine[405].

Le type Sandon ou Hercule tel que nous le voyons sur les monnaies de Tarse est celui d'une divinité asiatique debout sur un lion. C'est ainsi qu'il est figuré sur le bûcher et aussi qu'il apparaît séparément et sans le bûcher. Nous pouvons d'après ces représentations, nous faire une idée passablement exacte de la forme et des attributs du dieu. C'est un homme portant la barbe, debout sur un lion qui a des cornes et souvent des ailes. Sa tête est coiffée d'une haute tiare, et il est vêtu, parfois d'une longue robe, parfois d'une tunique courte. Sur l'une des monnaies au moins, ses pieds sont chaussés de grandes bottes à oreilles. Une épée, un arc et un carquois, quelquefois l'un ou l'autre seulement, pendent à son côté ou par-dessus son épaule. La main droite, élevée en l'air, tient une fleur. De l'autre, il dresse une hache à deux tranchants, et quelquefois une guirlande soit en plus de la hache, soit sans elle; la hache à deux tranchants est cependant l'un des attributs les plus fréquents de Sandon[406].

§ 4. *Les Dieux de Boghaz-Keui.*

Dans le célèbre groupe de sculptures hittites gravées sur le roc à Boghaz-Keui, au nord-ouest de la Cappadoce, est représentée une divinité d'un type presque exactement identique. Le village de Boghaz-Keui, c'est-à-dire « le village du défilé », s'élève à l'entrée d'une gorge étroite, profonde et pittoresque, qui s'élargit dans un plateau sauvage, bordé d'abruptes montagnes en cal-

caire gris. Les maisons sont bâties sur les pentes inférieures des collines, près d'une rivière qui jaillit de la gorge, et va se jeter dans l'Halys, situé vers l'ouest à dix heures de marche environ. Immédiatement au-dessous du village moderne, se trouvait une importante ville ancienne, défendue par de massives murailles; elle était située sur le sol inégal et accidenté de l'escarpement, avec deux redoutes dominant de hauts précipices. Les murs s'élèvent encore, en plusieurs endroits, de douze pieds ou encore plus. Ils sont épais de quatorze pieds, et sont formés, à l'extérieur et à l'intérieur, d'un revêtement d'énorme blocs, avec des moellons au centre. A l'extérieur, la muraille est fortifiée à des intervalles d'une centaine de pieds, par des tours avancées ou des arcs-boutants, qui paraissent être plutôt des soutiens architecturaux que des défenses militaires. Le style de la maçonnerie, avec les larges pierres placées en rangées à peu près parallèles, rappelle les murs de Mycènes, qui doivent être à peu près de même époque; et la célèbre Porte des Lions de Mycènes a son pendant dans la Porte Méridionale de Boghaz-Keui, flanquée aussi de deux gigantesque lions de pierre, exécutés dans le meilleur style de l'art hittite. Une figure de guerrier hittite, ou d'amazone, en haut-relief, orne la paroi intérieur de la porte de l'est. Une épaisse végétation de broussailles et de chênes rabougris couvre maintenant la plus grande partie du site. Les ruines d'un temple ou d'un palais très vaste et bâti avec d'énormes blocs de pierre, occupent, à l'intérieur des murs, une terrasse dont l'emplacement dominait le paysage. Cette grande ville, dont la circonférence a quatre ou cinq milles de tour, paraît avoir été l'ancienne Ptérie, dont Crésus, roi de Lydie, s'empara, au cours de la guerre qu'il livra à Cyrus. Elle était probablement la capitale d'un puissant empire, avant que les Phrygiens eussent passé de l'Europe dans l'intérieur de l'Asie Mineure, et eussent fondé un état rival à l'ouest de l'Halys[407].

Un sentier raide et accidenté conduit du village de Boghaz-Keui à un sanctuaire qui s'élève sur la colline de Jazylykaja, à environ un mille et demi à l'est. Là, parmi des falaises de calcaire grisâtre, la nature a ménagé un emplacement vide à peu près rectangulaire, exposé à toutes les intempéries. Sur trois côtés, des rochers élevés servent de murs; l'un des petits côtés est

ouvert et donne vue sur les versants brusques des montagnes plus éloignées : tableau charmant entouré d'un cadre massif. La longueur de la salle est de cent pieds environ ; sa largeur varie de vingt-cinq à cinquante pieds. Un gazon à peu près uni sert de parquet. A droite, lorsqu'on se tourne vers l'intérieur, une ouverture étroite dans le roc conduit à une autre salle, beaucoup plus petite, sorte de corridor qui paraît avoir été le sanctuaire retiré ou le Saint des Saints ; c'est un lieu romantique, où l'ombre profonde des rochers est atténuée par le feuillage brillant des noyers et la vue du ciel et des nuages au-dessus de la tête.

Sur les rochers qui forment les murs de ces deux salles sont gravées les fameux bas-reliefs. Dans le premier sanctuaire, ces bas-reliefs représentent deux grands cortèges qui défilent le long de la salle et marchent à la rencontre l'un de l'autre sur le mur plus court de l'extrémité intérieure.

Les figures du mur de gauche sont, pour la plupart, des hommes vêtus du costume hittite caractéristique : haute tiare, souliers à pointes recourbée, tunique serrée à la taille et s'arrêtant aux genoux[408]. Sur le mur de droite, sont des femmes portant la haute tiare, non plus conique, mais cylindrique, crénelée et coupée carrément par-dessus ; leurs robes à longs plis verticaux tombent jusqu'aux chevilles ; leurs chaussures ressemblent à celles des hommes. Sur le mur plus court, où les processions se rencontrent, la dimension plus grande des personnages, leur haute taille, aussi bien que leur posture et leurs attributs, montrent que ce sont des divinités. En tête de la procession des hommes, marche, ou est porté, un dieu barbu et vêtu du costume hittite ordinaire, haute tiare, tunique courte, et souliers à pointe recourbée ; mais ses pieds reposent sur les têtes baissées de deux hommes. De la main droite, le dieu tient, appuyé sur son épaule, un sceptre ou massue tandis que de la main gauche, il présente un symbole, qui ressemble à un foudre en forme de trident, surmonté d'un signe symbolique qui accompagne d'ordinaire les noms royaux. Derrière lui vient un personnage semblable, mais plus petit : un homme, ou plutôt un dieu, portant une massue sur son épaule, et tenant de la main gauche une longue épée à poignée plate. Ses pieds sont posés, non sur deux hommes, mais sur deux monticules aplatis au sommet, qui semblent représenter des montagnes. A la tête de la

procession des femmes, et faisant face au dieu porté sur les deux hommes, est figurée une déesse, debout sur une lionne ou une panthère. Son costume ne diffère pas de celui des autres femmes ; ses cheveux pendent sur son dos en longues tresses ; de sa main droite, elle tend, jusqu'à toucher celui du dieu, le même emblème que celui-ci présente aussi.

Sous les bras tendus des deux divinités, on aperçoit le protome de deux animaux, qu'on a d'ordinaire regardés comme des taureaux, mais qui sont plutôt des chèvres ; chacun porte sur sa tête la haute coiffure conique des Hittites, et son corps est caché par celui de la divinité. Derrière la déesse, vient une figure plus petite, celle d'un jeune homme à ce qu'il semble, debout comme elle sur une lionne ou une panthère. Il est imberbe, et porte le costume hittite : tiare, tunique courte, souliers à pointes recourbée. Il est ceint d'une épée dont le pommeau est en forme de croissant ; de la main gauche, il dresse une hache à deux tranchants ; de la droite, il semble tenir un objet indéterminé ; à la hauteur de la tête sont gravés deux signes hiéroglyphiques. Il est suivi de deux femmes ou plutôt, peut-être, de deux déesses, semblables à celle qui va en tête de la procession, mais elles portent des emblèmes différents et se dressent, non sur une lionne, mais sur un aigle bicéphale aux ailes déployées.

L'entrée de la petite salle est gardée, de chaque côté, par un monstre ailé, sculpté dans le roc ; ces deux figures ont un corps humain, mais l'une à la tête d'un chien, l'autre celle d'un lion. Dans le sanctuaire plus retiré, auquel ce passage gardé par les monstres donne accès, des bas-reliefs sont aussi gravés sur les murs. D'un côté, nous voyons une procession de douze hommes, vêtus du costume hittite, et qui marchent en tenant chacun une épée recourbée à la main droite. Sur le mur opposé, se dresse la statue colossale d'un dieu étrange, dont la tête humaine repose sur deux protomes de lion, portés par deux autres lions entiers, debout sur leur tête. La face, coiffée de la haute tiare conique, est celle d'un personnage jeune et imberbe, pareil à ce dieu mâle debout sur la lionne dans la grande salle ; l'oreille tournée vers le spectateur porte un anneau. Fait étrange, cette figure composite, qui rappelle un trophée de chasse ou de guerre, est montée sur une large lame d'épée à renfort central,

qui est plantée profondément en terre. A la droite de cette divinité, un panneau carré, taillé dans le roc, représente un groupe de deux figures en relief. La plus grande des deux ressemble beaucoup au jeune homme debout sur la lionne, dans l'autre sanctuaire. Son menton est imberbe; il est coiffé d'une tiare du même genre, vêtu de la même tunique courte, avec les mêmes chaussures à pointe recourbée, la même épée à pommeau en forme de croissant; dans la main droite, il dresse un emblème identique; mais, son bras gauche entoure le cou de la plus petite figure, qu'il paraît serrer contre lui dans un geste de protection. Le personnage ainsi embrassé par le dieu est sûrement un prêtre ou un roi-prêtre. Son visage est rasé; il a sur la tête une longue perruque; un grand manteau lui tombe jusqu'aux pieds; une sorte de chasuble est jetée par dessus. Le dieu serre de sa main gauche le poignet du bras droit du prêtre; celui-ci de sa main gauche tient par le haut une houlette, ou un bâton de berger, courbé à l'extrémité; le prêtre et son protecteur regardent tous deux vers le dieu-lion. Derrière eux, en haut du panneau, dans un coin, on aperçoit un emblème divin formé d'un disque ailé d'où descendent des signes symboliques de signification douteuse. La représentation du prêtre ou du roi dans ce costume — mais non pas dans cette attitude — est assez familière; car on la retrouve deux fois dans le premier sanctuaire, et deux fois encore au grand palais hittite d'Euyuk, situé à quatre heures et demie de marche environ, au nord-est de Boghaz-Keui. Dans le premier sanctuaire de Boghaz-Keui, nous voyons le prêtre, marchant dans le cortège des hommes, tenant d'une main par le haut son bâton augural à volutes, ou *lituus*, et de l'autre un emblème qui rappelle celui de la déesse debout sur une lionne; au-dessus de sa tête, on voit le disque ailé, sans les autres attributs. Il occupe en outre une place bien en vue sur le mur de droite de ce sanctuaire, à l'écart des deux processions, et sculpté avec des dimensions plus considérables qu'aucune des autres figures. Il est là, debout sur deux monticules, figurant peut-être des montagnes, et dresse, de la main droite, l'emblème du disque ailé au-dessus des autres symboles, avec cette seule différence que le dessin central est remplacé par une figure d'homme coiffé d'une tiare conique, et vêtu d'une

longue robe ornée de dents de scie. Sur l'un des bas-reliefs du palais d'Euyuk, nous voyons le prêtre avec son vêtement caractéristique et, sa crosse, suivi d'une prêtresse, tous deux levant une main en signe d'adoration : ils s'avancent vers l'image d'un taureau qui est debout sur un haut piédestal, à côté d'un autel. Derrière eux, un prêtre conduit au sacrifice un troupeau de béliers. Sur un autre bas-relief d'Euyuk, le prêtre, dans un costume semblable et suivi aussi par une prêtresse, s'approche d'une déesse assise et paraît répandre une libation à ses pieds. Ces deux scènes représentent, sans doute des actes d'adoration rendus dans un cas à une déesse, dans l'autre à un taureau[409].

Il nous reste à nous demander quelle est la signification de ces sculptures gravées dans le roc à Jazylykaja près de Boghaz-Keui. Quelles sont ces processions qui se rencontrent? Quels sont ces personnages figurés? que font-ils? Certains ont pensé que nous sommes ici en présence d'une scène historique, qui commémore un grand événement, comme la signature d'un traité de paix entre deux peuples ou le mariage d'un prince royal avec la fille d'un roi[410]. Mais à cette opinion on a objecté, avec raison, que les attributs des personnages prouvent que ce sont ou des dieux ou des prêtres, que la scène, par conséquent, a un caractère religieux, ou mythique, plutôt qu'historique. Quant aux deux personnages en tête de la procession, qui se tendent l'un à l'autre leurs symboles, l'opinion la plus probable paraît être qu'ils jouent le rôle de la grande déesse asiatique de la fertilité et de son époux, quels qu'aient été les noms de ces divinités; il semble en effet que sous des noms divers, le même couple divin ait été adoré, suivant les mêmes rites, dans toute l'Asie Occidentale[411]. Le dieu barbu, qui, tenant un trident de sa main gauche tendue, conduit la procession des hommes, doit être la divinité paternelle, le grand dieu hittite du tonnerre, qui avait pour emblème la foudre et le taureau; car on peut, avec assez de raison, considérer comme une représentation de la foudre le trident qu'il porte. La divinité est figurée d'une façon analogue sur deux monuments en pierre de l'art hittite qu'on a trouvés respectivement à Zenjirli dans la Syrie septentrionale et à Babylone. Sur tous les deux nous voyons un dieu portant la barbe, dans le

costume hittite ordinaire : haute tiare, tunique courte, souliers à pointe recourbée, ceint d'une épée à la poignée en forme de croissant, élevant les mains, tenant de l'une la hache à un seul tranchant ou un marteau, de l'autre un trident sinueux qui peut tenir lieu, pense-t-on, d'un éclair en zigzag, ou d'un faisceau de foudres. Sur le monument de Babylone, qui porte une longue inscription hittite, le chapeau du dieu est orné d'une paire de cornes[412]. Ces cornes sont apparemment celle d'un taureau; car, sur un autre monument hittite, trouvé à Malatia sur l'Euphrate, est sculptée une divinité, dans le costume hittite ordinaire, debout sur un taureau et brandissant de la main gauche un trident, symbole de la foudre, tandis que, lui faisant face, un prêtre, vêtu d'une longue robe, tient d'une main une crosse ou un bâton recourbé, et de l'autre répand une libation[413]. Le dieu hittite porteur de la foudre nous est aussi connu par un traité d'alliance conclu, vers l'année 1290 av. J.-C., par Khattusil, roi hittite, et Ramses II, roi d'Egypte. Par un hasard aussi heureux que singulier, nous possédons des exemplaires de ce traité dans les deux langues, hittite et égyptienne. On a découvert l'exemplaire hittite, il y a quelques années, gravé en caractères cunéiformes sur une tablette d'argile à Boghaz-Keui : deux exemplaires de ce traité, en hiéroglyphes égyptiens, sont gravés sur les murs d'un temple à Thèbes. D'après ces derniers, que l'on a pu lire et traduire, nous voyons que ce dieu du tonnerre était la principale divinité des Hittites, et que les deux sceaux hittites apposés au traité représentaient le Roi embrassé par le dieu-tonnerre et la Reine embrassée par la déesse du soleil d'Arenna[414]. Cette divinité hittite du tonnerre semble avoir survécu longtemps à Doliche, en Comagène, où, dans l'art romain d'une époque assez tardive. on le voit réapparaître sous le titre de Jupiter Dolichenus, coiffé d'un bonnet phrygien, debout sur un taureau, et brandissant une hache à double tranchant d'une main, un foudre de l'autre. Son culte sous cette forme fut transporté de la Syrie, dont il était originaire, par des soldats et des esclaves, et s'étendit bientôt sur une grande partie de l'empire romain, surtout sur les frontières où il était très en faveur dans les camps des légions [415]. Ce rapprochement du taureau avec la foudre, comme emblèmes de la divinité, fait penser que l'animal a pu être choisi

pour représenter le dieu du ciel à cause non seulement de ses pouvoirs de génération, mais aussi de sa voix : car, dans le grondement du tonnerre, l'homme primitif a peut-être bien entendu le mugissement d'un taureau céleste. Quant à la déesse qui, en tête de la procession des femmes, fait face au dieu du ciel dans le sanctuaire de Boghaz-Keui, on la reconnaît généralement comme la divine mère, la grande déesse asiatique de fertilité et de vie. Sa haute coiffure crénelée, au sommet plat, et la lionne ou panthère sur laquelle elle est debout, nous rappellent la couronne crénelée et le char tiré par des lions de Cybèle, qui était adorée dans le voisinage, en Phrygie, au delà de l'Halys[416]. De même, Atargatis, la grande déesse syrienne d'Hiérapolis-Bambyce, était ainsi représentée, assise sur des lions et portant une tour sur la tête[417]. A Babylone, une déesse que les Grecs appelaient Rhéa, était figurée avec deux lions dressés sur ses genoux[418].

Mais quel est, dans les sculptures rupestres retrouvées à Boghaz-Keui, le jeune homme, coiffé de la haute tiare conique et portant une hache à double tranchant, qui se tient debout sur une lionne ou une panthère, immédiatement après la déesse? Ce personnage est d'autant plus remarquable qu'il est le seul être viril parmi la longue file féminine. Il est probable qu'il est à la fois le fils divin et l'amant divin de la déesse ; car nous verrons plus tard que, dans la mythologie phrygienne, Atys unissait en lui ces deux caractères[419]. La lionne, ou la panthère, fait ressortir l'affinité du dieu avec la déesse que supporte un animal de même espèce. Il est naturel que la déesse lionne ait eu pour fils et pour amant un lion. Car il est probable que les divinités orientales représentées avec une forme humaine, debout ou assises sur des lions ou d'autres animaux, ne pouvaient pas, à l'origine, être distinguées des bêtes, et que la séparation complète de la forme animale d'avec la forme humaine, ou divine, fut une conséquence des progrès du savoir et de la puissance qui ont, avec le temps, amené l'homme à s'accorder plus de respect à lui-même et à en accorder moins aux brutes. Les dieux hybrides d'Égypte qui eurent un corps humain et la tête d'un animal, constituent l'étape intermédiaire de cette évolution, qui a transformé des bêtes en divinités anthropomorphiques.

Il nous est peut-être permis maintenant de hasarder une conjecture à propos de la signification de cette étrange et colossale figure du second sanctuaire de Jazylykaja dont la tête est humaine et le corps composé de lions. Car il faut remarquer que la tête du personnage est jeune et imberbe, et qu'il porte une haute tiare conique, ressemblant de ces deux façons à l'adolescent qui tient la hache à deux tranchants, dans le premier sanctuaire. Nous pouvons imaginer que la représentation du lion montre ici la véritable nature mystique, c'est-à-dire ancienne et sauvage, du dieu qui, dans le premier sanctuaire, s'exhibait à ses adorateurs sous l'aspect plus convenable d'un homme. Aux rares initiés admis à franchir le portail gardé par les monstres et à passer dans le Saint des Saints, le secret solennel était peut-être révélé que leur dieu était un lion, ou plutôt un homme-lion, un être en qui la nature animale et la nature humaine coexistaient mystérieusement[420]. Le lecteur peut se rappeler que, sur le roc, à côté de cette divinité à forme de lion, est sculpté un groupe qui représente un dieu entourant de son bras le cou du roi-prêtre, dans une attitude protectrice, et tenant une des mains du roi-prêtre dans la sienne. Les deux personnages regardent vers le monstre léonin et s'avancent vers lui : le dieu tend sa main droite comme pour le montrer du doigt. La scène représente peut-être la divinité initiant le prêtre au mystère, ou le préparant à remplir ses fonctions dans quelque rite solennel qui exigera toute sa force et tout son courage. Il paraît faire avancer le prêtre en le réconfortant et en l'assurant qu'aucun mal ne peut l'atteindre, tant que le bras du dieu est passé autour de lui et que la main du dieu tient la sienne. Où le conduit-il? peut-être à la mort. L'ombre projetée par les rochers, qui s'étend sur les deux personnages, dans ce ravin sinistre, est peut-être un présage de l'ombre encore plus épaisse qui bientôt va tomber sur le prêtre. Il s'avance cependant, tenant son bâton de berger, comme s'il disait : « Oui, je marche dans la vallée de la mort, mais je ne crains aucun mal, car Tu es avec moi; Ton sceptre et Ta crosse m'encouragent ».

Si notre hypothèse — car ce n'est guère là qu'une hypothèse — repose sur quelque fondement de vérité, les trois principaux personnages de la procession de Boghaz-Keui représentent le Père divin, la Mère divine et le Fils divin. Mais il nous reste

encore à nous demander : que font-ils? Ils célèbrent une cérémonie religieuse, cela semble certain. Mais laquelle? Nous pouvons supposer que c'est un mariage sacré et que la scène imite une cérémonie que célébraient périodiquement, et à ce même endroit, des représentants humains de la divinité[421]. En effet, la rencontre solennelle des personnages virils et féminins, en tête de chaque cortège, suggère évidemment l'idée d'un mariage, et a été interprétée ainsi par les savants qui, cependant, y voyaient l'union historique d'un prince et d'une princesse au lieu de l'union mystique d'un dieu et d'une déesse, négligeant ainsi les symboles de divinité que portent les principaux personnages[422]. Il nous est loisible de supposer qu'à Boghaz-Keui, comme en beaucoup d'autres endroits de l'Asie Mineure, le gouvernement était aux mains d'une famille dont les membres cumulaient les fonctions royales et sacerdotales, et personnifiaient les dieux dont ils portaient le nom. C'est ainsi qu'à Pessinonte en Phrygie, comme nous le verrons plus tard, les prêtres de Cybèle portaient le nom de son époux Atys, et, sans nul doute, le représentaient dans les cérémonies[423]. S'il en était ainsi à Boghaz-Keui, nous pouvons conjecturer que le souverain pontife et sa famille célébraient chaque année le mariage des puissances divines de fertilité, le Dieu Père et la Déesse Mère, pour assurer la fertilité de la terre et la multiplication des hommes et des bêtes.

Le pontife lui-même et sa femme jouaient naturellement le rôle principal dans la cérémonie, sauf quand ils préféraient, pour de bonnes raisons, déléguer à d'autres cette tâche onéreuse. Que de telles délégations se pratiquaient, c'est ce que nous suggère peut-être la position du pontife lui-même qui occupe, dans la procession, une place secondaire; en un autre endroit il est représenté, comme s'il était en train de surveiller la cérémonie de loin[424]. Le rôle de fils divin devait sans doute être rempli dans la cérémonie par l'un des propres enfants du grand-prêtre, dont le nombre peut bien avoir été considérable. Car il est probable que, là comme ailleurs en Asie Mineure, la déesse mère était personnifiée par une foule de courtisanes sacrées[425], avec qui le chef spirituel était peut-être tenu de s'unir, en sa qualité de divinité incarnée. Si la personnification du Fils du Dieu imposait un lourd et pénible fardeau sur les épaules de celui qui remplissait ce

rôle, il est possible que le représentant de la divinité ait pû être choisi, peut-être par le sort, dans la nombreuse progéniture des courtisanes consacrées; or ces femmes, comme incarnations de la Déesse Mère, étaient sans doute censées transmettre à leur descendance quelque partie de leur propre divinité.

Quoiqu'il en soit, si les trois personnages représentés à Boghaz-Keui sont bien le Père, la Mère et le Fils, la place remarquable assignée au troisième d'entre eux qui marche, seul, derrière sa mère, dans la procession des femmes, paraît indiquer qu'on le considérait comme plus intimément rapproché d'elle que son Père. De là nous pouvons inférer par conjecture que la règle de descendance chez les Hittites était plutôt matriarcale que patriarcale, et cette conjecture est confirmée par des archives hittites, où les noms de la Grande Reine et de la Reine Mère sont mentionnés, tout comme celui du roi, sur les documents d'Etat[426]. Les autres personnages du cortège peuvent représenter des êtres humains portant le costume et les attributs de divinités. Tels sont, par exemple, les deux femmes debout sur un aigle bicéphale, les deux personnages mâles marchant sur ce qui ressemble à deux montagnes, et les deux créatures ailées dans la procession des hommes, dont l'un est peut être le dieu de la lune, car il porte un croissant sur sa tête[427].

5. *Sandon et Baal à Tarse.*

Quoique l'on pense de ces conjectures, une chose paraît bien claire et certaine. Le personnage de Boghaz-Keui que j'ai appelé le Fils divin est identique au dieu Sandon, que l'on voit sur le bûcher à Tarse. Chez tous les deux, le costume, les attributs, l'attitude sont semblables. Tous deux représentent un homme vêtu d'une tunique courte, coiffé d'une haute tiare conique, ceint d'une épée, une hache à double tranchant à la main, et un lion ou une panthère sous les pieds[428]. En conséquence, si nous sommes fondés à le regarder comme le Fils divin à Boghaz-Keui, nous pouvons conjecturer que, sous le nom de Sandon, il avait les mêmes caractères à Tarse. Cette hypothèse s'accorde parfaitement avec le titre d'Hercule que les Grecs donnaient à Sandon; car Hercule était le fils de Zeus, le puissant

père des dieux. En outre, nous avons vu que le Baal de Tarse, qui tient en main des grappes de raisin et du blé, était assimilé à Zeus[429]. Il semblerait donc qu'à Tarse et à Boghaz-Keui, il y avait un couple de divinités, un divin Père et un divin Fils, que les Grecs rapprochèrent respectivement de Zeus et d'Hercule. Si le Baal de Tarse était un dieu de fertilité, comme ses attributs l'impliquent clairement, son identification avec Zeus serait naturelle, puisque Zeus dans la croyance des Grecs, envoyait du ciel la pluie et la fertilité[430]. Et l'identification de Sandon avec Hercule serait également naturelle, puisque le lion, et la mort sur le bûcher, leur étaient à tous deux des attributs communs. Notre conclusion est donc que c'était le Fils divin, le dieu-lion, que l'on brûlait en image, ou dans la personne d'un représentant humain à Tarse, et peut-être à Boghaz-Keui. Les cas analogues chez les Sémites suggèrent que la victime qui jouait le rôle du Fils de Dieu sur le bûcher devait, en règle stricte, être le fils du roi[431] mais il n'y a guère de doutes que, plus tard, une effigie ait été substituée à l'homme.

6. *Rois-prêtres d'Olba.*

Malheureusement nous ne savons à peu près rien des rois et prêtres de Tarse. Au temps des Grecs, nous entendons parler d'un philosophe épicurien de la ville, appelé Lysias, que ses concitoyens élurent à la fonction de porteur de couronne, c'est-à-dire de prêtre d'Hercule. Une fois élevé à cette dignité, il ne voulut plus quitter sa charge, mais se comporta en tyran, vêtu d'une robe blanche bordée de pourpre, d'un manteau de prix, de souliers blancs, et d'une guirlande de laurier doré. Il se conciliait les faveurs de la multitude en lui distribuant les biens des riches, tandis qu'il faisait mettre à mort ceux qui refusaient de lui ouvrir leurs bourses[432]. Nous ne pouvons pas bien distinguer ici entre l'exercice légal et illégal de l'autorité, mais nous pouvons en inférer avec sûreté que la fonction de prêtre d'Hercule, c'est-à-dire de Sandon à Tarse, continua d'être entourée jusqu'à une époque tardive, de grands honneurs et de grands pouvoirs, et n'était pas indigne, à une époque antérieure, d'être remplie par les rois eux-mêmes. Dans le peu d'informations que nous possé-

dons relativement aux rois de Cilicie, nous trouvons deux noms paraissant indiquer qu'ils avaient quelque relation particulière avec le divin Sandon. L'un de ces noms était Sandu'arri, seigneur de Kundi et de Sizu, lieux que l'on a identifiés avec Anchialé et Sis en Cilicie[433]. L'autre était Sanda-Sarme, qui donna sa fille en mariage à Assourbanipal, roi d'Assyrie[434]. L'analogie se poursuivrait si les rois de Tarse avaient rempli à l'origine les fonctions de prêtres de Sandon, et avaient prétendu le représenter en leur propre personne.

Nous savons que toute la Cilicie occidentale ou montagneuse était gouvernée par des rois, qui étaient aussi les prêtres de Zeus, ou plutôt d'une divinité indigène, que les Grecs identifièrent avec leur propre Zeus, comme ils firent pour ce Baal de Tarse. Ces rois-prêtres avaient leur capitale à Olba, et beaucoup d'entre eux portaient le nom de Teucer ou d'Ajax[435], mais nous pouvons soupçonner que ces appellations ne sont que des déformations grecques de noms ciliciens. Teucer (*Teukros*) peut être une corruption de Tark, Trok, Tarku, ou Troko, noms qui tous se rencontrent chez les prêtres et rois ciliciens. En tous cas, il est intéressant de noter qu'un, sinon deux, de ces prêtres Teucer avait un père appelé Tarkuaris[436], et que, dans une longue liste de prêtres qui servaient Zeus dans la caverne Corycienne, non loin d'Olba, les noms de Tarkuaris, Tarkumbios, Tarkimos, Trokoarbasis, et Trokombigrénis, et beaucoup d'autres, évidemment indigènes, se rencontrent à côté de Teucer, et d'autres dénominations purement grecques[43]. De même, les Teucrides, qui faisaient remonter leur race à Zeus et régnaient à Salamine de Chypre[438], peuvent très bien avoir été une dynastie indigène, qui se confectionna elle-même une généalogie grecque, à l'époque où la civilisation grecque était à la mode. La légende qui attribuait la fondation de Salamine de Chypre à Teucer, fils de Télamon, paraît être tardive et inconnue à Homère[439]. En outre, jusqu'à l'époque historique, on pratiqua dans la ville une forme cruelle de sacrifice humain, qui rappelle plutôt la barbarie orientale que les mœurs plus humaines des Grecs. Un homme, conduit ou traîné par des jeunes gens, faisait trois fois le tour de l'autel, puis le prêtre l'égorgeait d'un coup de lance et brûlait son corps tout entier sur un haut bûcher. Le sacrifice était offert,

dans le mois d'Aphrodite, à Diomède qui, avec Agraule, fille de Cécrops, avait un temple à Salamine. Dans la même enceinte sacrée s'élevait un temple d'Athènè. On dit qu'anciennement le sacrifice était offert à Agraule et non à Diomède; selon une autre tradition, il avait été institué par Teucer en l'honneur de Zeus; quoiqu'il en soit, la coutume barbare restait en vigueur jusqu'au règne d'Adrien, lorsque Diphile, roi de Chypre, l'abolit ou plutôt l'adoucit en substituant le sacrifice du bœuf au sacrifice humain[440]. Dans l'hypothèse suggérée ici, nous devons supposer que ces noms grecs de dieux ou de héros, à Salamine de Chypre, s'appliquaient à des personnages plus ou moins semblables du Panthéon asiatique. Et dans le sacrifice salaminien, qui consistait à livrer un homme aux flammes, nous pouvons peut-être découvrir la forme originale de la cérémonie qu'on célébrait, semble-t-il, à l'époque historique, à Tarse, avec une statue de Sandon ou d'Hercule. Quand on sacrifia un bœuf à la place d'un homme, on continua naturellement à observer exactement comme auparavant les autres rites antiques du sacrifice: on faisait faire à l'animal trois fois le tour de l'autel, on le tuait avec une lance, et on le brûlait sur un bûcher. A Hiérapolis, en Syrie, la plus grande fête de l'année portait le nom de Bûcher ou de Torche. Elle avait lieu au début du printemps. On coupait alors de grands arbres pour les planter dans la cour du temple; on y pendait des moutons, des chèvres, des oiseaux et d'autres animaux; on faisait faire le tour de l'autel aux victimes destinées au sacrifice; puis on y mettait le feu, et tout était consumé par les flammes[441]. Là aussi, peut-être, brûlait-on les animaux à la place des hommes. Lorsque la pratique du sacrifice humain devient trop révoltante pour que l'humanité la supporte, son abolition est communément réalisée par la substitution d'animaux ou d'images aux hommes et aux femmes eux-mêmes. A Salamine, très certainement, et à Hiérapolis, peut-être, on les remplaçait par des animaux; à Tarse, si nous ne nous trompons, par des effigies. A ce propos, une phrase d'un écrivain grec relative au culte d'Adonis à Chypre mérite d'attirer notre attention. Il dit que, comme Adonis avait été adoré par Aphrodite, les Cypriotes, après sa mort, lancèrent des colombes vivantes sur un bûcher qui lui était consacré; et que les oiseaux, s'envolant loin du feu,

allèrent tomber dans un autre bûcher, où ils furent la proie des flammes[442]. Nous avons ici, semble-t-il, la description d'une coutume de brûler les colombes dans un sacrifice d'Adonis. Cette façon de l'honorer devait être très remarquable, puisque ces colombes étaient communément consacrées à sa divine maîtresse, Aphrodite ou Astarté. Par exemple, à Hiérapolis, en Syrie, l'un des principaux sièges du culte de cette déesse, ces oiseaux étaient à tel point sacrés qu'on ne pouvait même pas les toucher. Si un homme touchait par hasard une colombe, il était impur et frappé d'un tabou pour le reste du jour. Aussi les oiseaux, n'étant jamais maltraités, devenaient si familiers qu'ils vivaient avec les gens dans leurs maisons, et ramassaient sans crainte leur nourriture par terre[443]. A-t-on brûlé l'oiseau sacré d'Aphrodite dans le culte d'Adonis à Chypre, pour remplacer l'homme sacré qui personnifiait l'amant de la déesse?

Si, comme c'est l'opinion de nombreux savants, Tark et Tarku, était le nom, ou une partie du nom, d'une grande divinité hittite, quelquefois considérée comme le dieu du ciel et de l'éclair[444], nous pouvons conjecturer que Tark ou Tarku était le nom indigène du dieu d'Olba, appelé Zeus par les Grecs, et que les rois prêtres, qui portaient le nom de Teucer, représentaient le dieu Tark ou Tarku en leur propre personne. Cette supposition est confirmée par la remarque qu'Olba, l'ancien nom de la ville, n'est autre chose que la forme grécisée de Oura, nom que l'endroit garde encore de nos jours[445]. La situation de la ville, en outre, confirme fortement l'opinion que ce fut, dans le début, un établissement purement indigène, bien que par la suite, comme tant d'autres cités asiatiques, elle prit une teinte de culture grecque. D'ailleurs, elle est située loin de la mer, sur un plateau élevé et stérile, dans la haute Cilicie, dont le climat est rigoureux en hiver.

Le contraste est frappant, en effet, entre les plateaux mornes et exposés aux vents froids de la Cilicie Occidentale ou Rugueuse, comme l'appelaient les Anciens, et les terres plus douces et plus fertiles de la Cilicie Orientale, où l'hiver est presque inconnu, et où l'été force chaque année la population à chercher dans l'air frais des montagnes un refuge contre la chaleur intolérable et les fièvres mortelles de la plaine.

Dans la Cilicie Occidentale, au contraire, un plateau élevé qui se termine sur la côte par une haute falaise, continue à s'étager jusqu'au point où il se confond graduellement avec la chaîne des montagnes qui le séparent de l'intérieur. Vu de la mer, on dirait une immense vague azurée qui, s'enflant d'un bond unique, va briser l'écume de sa crête dans les neiges lointaines du Taurus. Presque partout la surface du plateau est rocailleuse et les interstices de ces masses de pierres sont comblées de broussailles denses, épineuses et presque impénétrables. Çà et là, dans un creux du terrain, ou dans l'espace resserré entre les montagnes, on est arrivé à cultiver de maigres petits lopins de cette terre ingrate; et de loin en loin on peut aussi apercevoir quelques beaux chênes ou platanes, se dressant au-dessus de la brousse et revêtant de verdure plus luxuriante le sein des vallées. Mais personne, sauf quelques pâtres errant avec leurs troupeaux qui mènent une vie précaire, n'habite dans ce désert pierreux. Pourtant les villes en ruines, dont le pays est semé, montrent qu'une population nombreuse vivait, voire florissait ici dans l'antiquité. Des restes de pressoirs et de cuves témoignent d'une culture active de la vigne. La raison pricipale de la désolation actuelle est le manque d'eau; car les sources sont rares, et leur eau est saumâtre. Il n'y a presque pas de rivières qui ne se tarissent point à certaines périodes et, quant aux anciens aqueducs, qui apportaient autrefois la vie et la fertilité dans le pays, on les a depuis longtemps laissé tomber en ruines.

Mais, durant des siècles, les anciens habitants de ces plateaux gagnaient leur pain par des moyens moins respectables que le travail du cultivateur et du vigneron. C'étaient des boucaniers et des marchands d'esclaves, qui écumaient la haute mer avec leurs galères et se retiraient avec leur butin dans la forteresse inaccessible de leurs montagnes. Lors du déclin de la puissance grecque en Orient, les bandes de pirates ciliciens s'organisèrent en un Etat formidable; ils se recrutaient dans la masse des désespérés et des déclassés qui accouraient là de toutes parts. On peut voir encore les repaires de ces brigands perchés au bord des profondes ravines, qui creusent le plateau de distance en distance. Avec leurs murs de maçonneries massives, leurs tours et leurs remparts, d'où l'œil aperçoit des profondeurs vertigineuses,

ils sont admirablement situés pour défier toute poursuite de la Justice. Dans l'antiquité, les sombres forêts de cèdres, dont était revêtue une grande partie du pays, et qui fournissaient aux pirates le bois pour leurs navires, doivent avoir rendu encore plus difficile l'accès de ces forteresses. La gorge profonde de la rivière Lamas, qui se fraye un chemin, tels des éclairs en zigzag, au cœur des montagnes, passe, de temps en temps, près de villes fortifiées, dont quelques-unes, magnifiques dans leurs ruines, dominent encore de véritables falaises au-dessus du cours d'eau. Il n'y a plus là, aujourd'hui, que des tanières de boucs sauvages et d'ours. Chacune de ces bandes de pirates avait ses armes et ses insignes à elle, que l'on voit encore gravés sur les tours en ruines. Sans doute aussi, ces mêmes insignes décoraient-ils la coque, les voiles, ou l'étendard de la galère qui, montée par un équipage de ces bandits, allait attaquer les riches navires marchands dans la Mer Dorée, comme les corsaires appelaient la grande voie commerciale entre la Crète et l'Afrique.

Un escalier taillé dans le roc fait communiquer l'une de ces forteresses en ruines avec la rivière qui coule dans le vallon, à un millier de pieds au-dessous; mais les marches en sont usées et dangereuses, voire même impraticables. On peut suivre pendant des milles la crête de ces prodigieuses falaises sans savoir comment en descendre. Les sentiers ne se maintiennent que sur les hauteurs, car en beaucoup d'endroits, même les agiles nomades, qui seuls errent dans ces solitudes, ne peuvent trouver dans le ravin un endroit où poser le pied. Le soir, le cours sinueux de la rivière est marqué sur une longue distance par un brouillard qui, à mesure que disparaît la chaleur de la journée, s'élève comme une vapeur des profondeurs de la gorge, et reste comme suspendu au-dessus d'elle, en une ligne ondulée de nuages floconneux. Mais plus imposante encore que la ravine de Lamas est la gorge effrayante connue sous le nom de *Sheitan dere* ou vallon du Diable, près de la caverne corycienne. Les prodigieuses murailles rocheuses qui ruissellent sous l'éclat du soleil et deviennent ténébreuses dans l'ombre profonde pour enfin se voûter sous un firmament du bleu le plus profond, dessinent d'une frange ondoyante le lit desséché du torrent, obstrué tant par les pierres que par un fouillis de plantes vivaces enche-

vêtrées; parmi celles-ci, les lauriers-roses avec leurs tiges élancées, leurs feuilles minces et déliées et leurs bouquets de fleurs écarlates, frappent agréablement le regard[446].

Les ruines d'Olba, qui comptent parmi les plus étendues et les plus remarquables de l'Asie Mineure, furent découvertes en 1890 par J. Théodore Bent; mais, trois ans auparavant, un autre voyageur anglais avait aperçu de loin ses remparts et ses tours qui se découpent sur le ciel, comme une cité d'enchantement et de rêve[447]. Élevée d'environ six mille pieds au-dessus de la mer, la ville haute domine une perspective un peu uniforme, mais qui s'étend dans toutes les directions à des distances énormes. La mer est seulement visible vers le sud, au loin. A cette altitude, l'hiver est long et rigoureux. La neige reste sur le sol pendant des mois. Les Grecs n'auraient jamais choisi pour y fonder une ville cet emplacement, si morne, si glacé, si éloigné de la mer azurée; mais il convenait bien pour une forteresse de brigands. Des gorges profondes, dont l'une s'allonge pleine de tombeaux pendant des milles, entouraient le site d'Olba de tous côtés, rendant inutiles les fortifications. Une grande tour carrée, haute de quatre étages, s'élève bien en vue, sur la colline; elle constitue un point de repère, et a valu à cette ville haute le nom indigène de *Gebel Hissar*, ou la montagne de la Tour. Une inscription grecque, gravée sur la tour, prouve qu'elle fut bâtie par Teucer, fils de Tarkuaris, l'un des rois-prêtres d'Olba. Parmi d'autres vestiges de bâtiments publics, les plus remarquables sont quarante colonnes corinthiennes du grand temple de Zeus Olbien; les piliers massifs, bien que d'un style un peu grossier, et rongés par la neige et le froid, produisent un effet imposant en s'élevant au-dessus des ruines. Que le temple, dont ils faisaient partie, appartenait en effet à Zeus Olbien, c'est ce que nous montre une inscription grecque trouvée dans l'enceinte sacrée; elle mentionne que les bâtiments adossés aux murs intérieurs furent construits par le roi Séleucus Nicator, et réparés, pour Zeus Olbien, par « le grand prêtre Teucer, fils de Zénophane ». A deux cents mètres de ce temple, se dressent cinq élégantes colonnes en granit d'un petit sanctuaire dédié à la déesse Fortune. En outre, les vestiges de deux théâtres et d'autres batiments publics attestent la splendeur passée de cette ville des

montagnes. Une colonnade à arcades, dont quelques chapiteaux corinthiens s'élèvent encore avec leurs architraves, traversait la ville, et une ancienne route pavée, bordée de tombeaux et de ruines, conduit, au bas de la colline, à une ville basse, plus petite, qui garde l'ancien nom d'Oura. C'est là que les ruines principales occnpent une hauteur isolée, revêtue de sapins, et bordée par deux étroits ravins pleins de tombeaux taillés dans le roc. Au-dessous de la ville, les ravins s'unissent et forment une gorge pittoresque, au bas de laquelle passait l'ancienne route conduisant vers la mer[448].

7. *Le Dieu de la caverne corycienne.*

Rien encore de ce qu'on à découvert à Olba ne jette quelque lumière sur le caractère du dieu qui y était adoré sous le nom grec de Zeus. Mais, en deux endroits proches de la côte, à seulement quatorze ou quinze milles environ d'Olba, on adorait une divinité appelée aussi Zeus par les Grecs, située dans un paysage remarquable, qui doit avoir eu quelque rapport avec le culte et peut donc aider à l'expliquer. En ces deux endroits, les caractères du paysage présentent une ressemblance générale, et dans l'un deux, le dieu était identifié d'une manière précise au Zeus d'Olba. Le pays est ici un plateau de roches calcaires, déchiré, par intervalles, de ces larges fissures, caractéristiques des formations calcaires. Des crevasses semblables, accompagnées de rivières qui s'y déversent et se dérobent sous terre, se rencontrent fréquemment en Grèce; on peut en observer aussi en Angleterre même, près d'Ingleborough, dans le Yorkshire. On trouve souvent des ossement fossiles d'animaux dont la race est aujourd'hui éteinte, enfouis dans les stalagmites ou la brèche des cavernes calcaires. Par exemple, le fameux Trou de Kent, près de Torquay, renfermait des restes de mammouths, de rhinocéros, de lions, hyènes et d'ours, et il n'est pas rare de rencontrer dans presque toutes les contrées qui bordent la Méditerranée des ossements de quadrupèdes qui ont depuis longtemps disparu de l'Europe[449]. La Cilicie Occidentale est plus riche en dépôts de miocène que toute autre partie de l'Anatolie, et les gorges de calcaire de la côte proche d'Olba sont remplies d'huîtres fossiles,

de coraux et d'autres coquillages[450]. Là aussi, sur une distance de cinq milles, le plateau calcaire est déchiré par trois larges fissures, que la religion grecque associait avec Zeus et Typhon. L'une de ces fissures est la fameuse caverne corycienne.

Il faut partir de Corycus, en Cilicie, pour atteindre la caverne, lieu charmant dont la beauté naturelle s'augmente encore par la célèbre légende qu'on lui prête. Nous laissons derrière nous la cité maritime, avec ses tours ruineuses, ses églises détruites, ses murs démantelés, ses maisons construites dans le roc, ses citernes, sa jetée écroulée et sa forteresse insulaire encore imposante dans sa ruine. Vue de la mer, cette partie de la côte cilicienne, couverte d'une longue file de décombres blanchis, que font ressortir les hauteurs de l'arrière plan avec leurs sombres bouquets d'arbres, présente un aspect grandiose et populeux. Mais, dès que nous nous en approchons, nous sommes frappés du vide et de la désolation de ce pays jadis prospère[451]. En longeant au couchant le rivage pendant une heure, nous aboutissons à une jolie anse que resserrent des collines boisées, où une source d'eau fraîche jaillit près de la plage et donne à l'endroit son nom de de *Tatlu-su*, c'est-à-dire « Eau Douce ». De cette baie, un sentier escarpé, long d'environ un mille, aboutit à une ancienne voie pavée qui mène sur le plateau. Ici, s'introduisant adroitement dans un labyrinthe, ou mer pétrifiée de roches calcaires découpées, on se trouve tout à coup sur la pente d'un abîme béant et insondable, qui est la Caverne corycienne. De fait, ce n'est pas une caverne, mais un immense trou, ou, pour ainsi dire, un bassin ovale, perforé dans le plateau, d'un demi-mille environ de circonférence. La hauteur des falaises qui l'enserrent varie de cent à plus de deux cents pieds. Le fond rugueux de ce gouffre s'incline dans toute sa longueur du Nord au Sud, revêtu d'un fourré épais d'arbres et d'arbrisseaux, myrtes, grenadiers, caroubes et bien d'autres, que des ruisselets, des eaux souterraines et l'ombre des hautes falaises maintiennent frais et verdoyants. Un seul sentier étroit descend jusqu'au bas de la caverne. Le trajet est long et pénible ; à mesure qu'on descend la végétation devient plus dense ; enfin, c'est dans l'ombre miroitante des feuillages qui bruissent sous la brise, c'est au son du clapotis des fontaines qui jaillissent, qu'on atteint le fond de l'abîme. On ne

trouve plus parmi ces buissons le safran qui y poussait jadis, bien qu'il fleurisse encore dans la contrée environnante.

Les pâtres nomades ont donné le nom de Paradis à cette caverne, avec sa verdure si riche, sa fraîche humidité et son ombre bienfaisante. Là ils attachent leurs chameaux, là ils font brouter leurs chèvres; et ils y viennent à la fin de l'été pour cueillir les grenades mûres. C'est par l'extrémité méridionale, qui est aussi l'endroit le plus profond de ce gouffre immense entouré de falaises, que l'on atteint la caverne proprement dite. L'entrée en est obstruée en partie par les ruines d'une église byzantine, qui remplaça un temple païen. Le sol de la caverne descend, en pente douce, dans les entrailles de la terre. L'ancien chemin pavé de pierres polygonales s'y voit encore, mais pour se perdre bientôt sous le sable. La caverne se termine à deux cents pieds environ de son ouverture, et on entend le grondement retentissant d'eaux souterraines. On peut, en rampant et en s'aidant des mains et des pieds, arriver à un petit étang, couvert par un toit voûté de de stalactites ruisselantes, mais on ne peut voir le torrent dont on entend le tonnerre sourd. Il n'en était pas de même dans l'antiquité. Une source d'eau claire jaillissait du rocher, mais pour disparaître aussitôt après dans une fissure. De tels changements dans le cours des rivières sont fréquents en des pays exposés aux tremblements de terre, et aux éruptions volcaniques. Les anciens pensaient que cette caverne mystérieuse était un lieu hanté. Dans le grondement et le mugissement des eaux, ils croyaient entendre le choc des cymbales touchées par les mains divines[452].

Quittons maintenant la caverne et retournons par le même chemin au sommet des falaises; nous allons trouver sur le plateau les ruines d'une ville et d'un temple, vers la bordure occidentale de la grande crevasse corycienne. Le mur de l'enceinte sacrée était bâti à quelques pieds des précipices, et le sanctuaire doit s'être élevé exactement au-dessus de la caverne et de ses eaux souterraines. Plus tard, le temple fut converti en une église chrétienne. J. T. Bent, en renversant une partie de l'édifice sacré, a eu la bonne fortune de découvrir une inscription grecque contenant une longue liste de noms, probablement ceux des prêtres qui dirigeaient le culte. On rencontre très souvent dans cette liste le nom de Zas, et il est tentant de le considérer comme une

simple forme dialectale de Zeus. S'il en était ainsi, on pouvait supposer que des prêtres qui portaient le nom personnifiaient le dieu[153]. Mais l'inscription renferme un grand nombre de noms d'apparence étrange et évidemment barbares; Zas peut très bien être l'un d'eux. Il est certain, cependant, que Zeus était adoré dans la caverne corycienne : à environ un mille de là, sur le sommet d'une colline, se trouvent les ruines d'un temple plus grand, dédié comme l'atteste une inscription, à Zeus Corycien[154].

Mais Zeus, ou quelle que soit la divinité indigène qui portait son nom, ne régnait pas seul dans le vallon profond. Une créature plus terrible hantait un abîme plus effrayant encore, qui s'ouvre dans le sol à une centaine de mètres à l'est du gouffre corycien. C'est un entonnoir circulaire, d'un 1/4 de mille de circonférence assez semblable à la caverne voisine dans l'ensemble, mais plus petit, plus profond, et d'un aspect beaucoup plus terrifiant. Les bords surplombent et des stalactites y sont suspendues. Il n'y a aucun chemin pour y pénétrer. La seule façon d'atteindre le fond, qui est couvert de végétation, serait de se laisser descendre au bout d'une longue corde. Les nomades appellent ce gouffre le Purgatoire, pour le distinguer de l'autre auquel il donnent le nom de Paradis. Ils disent qu'il y a un passage souterrain entre les deux, et qu'on peut voir la fumée d'un feu allumé dans la caverne corycienne sortir par l'antre. Le seul écrivain ancien qui mentionne expressément cette seconde et plus terrifiante caverne est Mela; il dit que c'était l'antre du géant Typhon, et que nul animal qu'on y faisait descendre ne pouvait y vivre[155]. Eschyle fait dire à Prométhée : « Typhon, fils de la terre, habitant les cavernes de Cilicie, monstre effrayant à cent têtes », qui, dans son orgueil, se dressa contre les dieux, sifflant la destruction de ses mâchoires terribles, tandis que l'éclair brillait dans ses yeux de Gorgone. Mais un trait enflammé, lancé du ciel avec fracas, le frappa au cœur, et il est maintenant étendu, écrasé et brûlé, sous le poids de l'Etna, près d'une mer étroite. Un jour cependant il vomira dans sa colère une grêle de flamme, un déluge d'eau bouillante, des torrents de feu, pour dévaster les grasses plaines de Sicile[156] ». Cette description poétique du monstre, confirmée par un passage analogue de Pindare[157], prouve clairement que l'on concevait Typhon comme une

personnification de ces volcans actifs qui vomissent flamme et fumée vers le ciel, comme s'ils voulaient attaquer les dieux célestes. Les cavernes coryciennes ne sont pas volcaniques, mais les Anciens croyaient sans doute qu'elles l'étaient, sinon ils n'auraient guère pu en faire l'antre de Typhon.

Selon une légende, Typhon était un monstre, moitié homme, moitié animal, conçu en Cilicie, par l'union de Tartare et de la déesse Terre : homme par le haut du corps, serpent énorme au-dessous des reins. Dans la guerre des dieux et des géants qui se livra en Egypte, Typhon enlaça Zeus dans ses replis de serpent, lui arracha son épée recourbée, et s'en servit pour couper les nerfs des mains et des pieds du dieu. Puis, le prenant sur son dos, il emporta de l'autre côté de la mer, en Cilicie, la divinité mutilée, et la déposa dans la caverne Corycienne. Là il enveloppa les nerfs qu'il avait arrachés dans une peau d'ours et les cacha. Mais Hermes et Ægipan réussirent à les dérober et à les restituer à leur divin propriétaire. A nouveau entier et en possession de sa force, Zeus assaillit son adversaire avec ses foudres, le chassa de lieu en lieu, et enfin l'engloutit sous le mont Etna. Des jets de flamme marquent encore les endroits où tombèrent en sifflant ces foudres[458].

Il est possible que la découverte d'ossements fossiles d'énormes animaux disparus ait pu aider à localiser l'histoire du géant dans la caverne corycienne. On trouve souvent des ossements de ce genre, nous l'avons vu, dans les grottes calcaires, et les gorges calcaires de Cilicie sont en effet très riches en fossiles. Les Arcadiens plaçaient la bataille des dieux et des géants à Mégalopolis, où on a mis au jour de nombreux ossements de mammouth, et, en plus, on y a vu des flammes jaillir de la terre et brûler pendant des années[459]. Ces conditions naturelles sont bien faites pour suggérer une légende de géants en lutte avec les dieux et tués par la foudre. On regarde le feu couvant sous la terre ou ces jets de flamme comme les places où les éclairs de dieux avaient frappé la terre. Aussi les Arcadiens offraient-ils des sacrifices au tonnerre et à l'éclair[460]. En Sicile aussi, on a retrouvé de grandes quantités d'ossements de mammouths, d'éléphants, d'hippopotames, et d'autres animaux qui ont disparu depuis longtemps de l'île, et des patriotes siciliens y ont trouvé une preuve convaincante de la stature gigan-

tesque de leurs ancêtres ou prédécesseurs[461]. Ces restes d'animaux énormes préhistoriques, qui s'ébrouaient jadis dans la jungle ou qui habitaient les fleuves de la Sicile, ont peut-être aidé, ainsi que les flammes de l'Etna, à la formation de ces histoires de géants emprisonnés sous le volcan et vomissant de la fumée et des flammes par son cratère. « Des légendes de géants et de monstres, qui sont en rapport direct avec la découverte de grands ossements fossiles, sont répandues dans toute la mythologie du monde. Certains restes de ce genre, trouvés à Punto Santa Elena, au nord de Guayaquil, ont servi de fondement à l'histoire d'une colonie de géants qui auraient habité là. La région des Pampas tout entière est un vaste tombeau d'énormes animaux disparus ; il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on ait appelé une grande plaine « le champ de géants » et que des noms comme « la colline du géant » ou « la rivière de l'animal » constituent des indications pour le géologue dans sa recherche d'ossements fossiles[462] ».

On trouve encore un autre abîme semblable à cinq mille environ au nord-est des cavernes corycienues, mais séparé d'elle par beaucoup de gorges profondes et de rochers infranchissables. On peut y venir de la mer en une heure et quart, par une ancienne route pavée, qui monte d'abord à pic, puis plus doucement, à travers des collines boisées et couvertes de buissons. On arrive ainsi à une plateforme, où sont les ruines bien préservées d'une ancienne ville ; des restes de forteresses construites en pierres polygonales, d'églises imposantes, et de nombreuses maisons, ainsi que des tombeaux et des bas-reliefs, taillés avec art dans la pierre calcaire du voisinage, témoignent de l'étendue et de l'importance de la ville. Cependant aucun écrivain de l'antiquité ne la mentionne. Des inscriptions indiquent que son nom était Kanyteldeis ou Kanytelideis, que l'on retrouve dans la forme moderne de Kanidiwan. Le gouffre s'ouvre au cœur même de la ville, mais les ruines sont en si grand nombre, que l'on n'aperçoit pas l'abîme avant d'en approcher à quelques mètres. C'est presque une circonférence régulière, d'un quart de mille de diamètre et de trois quarts de mille de tour, et d'une profondeur uniforme de deux cents pieds ou un peu plus. Les falaises descendent abruptes jusqu'au fond, et rappellent au voyageur les

grandes carrières de Syracuse. Mais, comme dans les cavernes coryciennes, dont la plus importante présente avec celle-ci une étroite ressemblance, la large ouverture est naturelle, et la profondeur est aussi recouverte d'arbres et de plantes. Deux chemins y descendaient dans l'antiquité, tous deux taillés dans le roc. L'un deux était un tunnel, aujourd'hui obstrué; l'autre est toujours ouvert. Des restes de colonnes et de pierres taillées que l'on trouve au fond du gouffre paraissent montrer qu'un temple s'élevait jadis en ce lieu. Mais il n'y a point de caverne au pied des falaises, on ne voit nulle rivière couler dans le creux profond et on n'en entend aucune gronder sous le sol. Une tour en ruines, bâtie en pierres polygonales, porte une inscription grecque; elle nous apprend que le monument fut consacré à Zeus Olbien par le prêtre Teucer, fils de Tarkuaris. Les lettres sont admirablement gravées dans le style du IIIe siècle avant J.-C. Nous pouvons en inférer qu'à cette époque, la ville appartenait aux rois-prêtres d'Olba, et que le vaste gouffre était consacré à Zeus Olbien [463].

Quelle était donc la nature du dieu qui, sous le vocable de Zeus, fut adoré dans ces deux immenses gouffres? La profondeur des fissures béantes, s'ouvrant, pour ainsi dire, à l'improviste au centre du plateau, était propre à émouvoir et à faire trembler le voyageur et le spectacle de la végétation vivace et dense, arrosée dans le sein de l'abîme par des ruisselets ou des courants souterrains, doit avoir offert un contraste saisissant avec la désolation du plateau gris et rocailleux des alentours. Un tel lieu a dû paraître à ces peuples grossiers comme un paradis, comme un jardin de Dieu, comme la demeure des puissances suprêmes, qui savaient faire fleurir le désert, sinon de roses, du moins de myrtes et de grenadiers à l'usage de l'homme, et d'herbes et de broussailles à l'usage de ses troupeaux. Tel aura paru au Sémite (ainsi que nous l'avons déjà dit), le Baal qui sait fertiliser le sol par des eaux qui suintent de sous terre, au lieu de se déverser du ciel et par conséquent il aura envisagé sa divinité comme demeurant dans les profondeurs terrestres et non pas comme résidant au haut des cieux [464]. Dans les pays arides, le Dieu du Ciel est dépouillé d'une des principales fonctions dont il a la charge dans un climat froid et nuageux tel que celui de l'Europe.

Ce n'est pas que la Cilicie soit aride, mais dans les pays que baigne la Méditerranée la sécheresse est presque persistante durant les longs mois de l'été. Alors les plantes s'étiolent, le paysage prend un ton roussissant et brun ; les rivières tarissent et, seuls leurs lits blanchâtres et pierreux, qui brûlent les pieds et qui éblouissent les yeux, indiquent encore où était leur cours. C'est à de pareils moments, qu'une cavité verdoyante, qu'un rocher ombreux, qu'un ruisseau murmurant sont accueillis avec une joie et un étonnement sans pareil par le nomade méridional. L'homme sédentaire du Nord ne saurait imaginer son ravissement. Les rivières lentes et larges de l'Angleterre aux fils sinueux, aux berges herbeuses, bordées de saules grisâtres qui se reflètent avec le doux ciel anglais dans le fleuve tranquille, n'ont jamais pris un tel air de beauté que lorsque le pélerin les aperçoit pour la première fois, après avoir laissé derrière lui la poussière, la chaleur, les flots de lumière aveuglante du blanc paysage méridional, encadré dans un horizon bleu-saphir..

Nous pouvons donc regarder comme probable que le dieu des cavernes corycienne et olbienne etait adoré comme un principe de fertilité. Dans l'antiquité, quand la rivière, qui maintenant gronde sous la terre, jaillissait encore du rocher dans la caverne corycienne, le site devait ressembler à Ibriz, où le dieu du blé et du vin était adoré à la source de la rivière; et nous pouvons comparer à cela la vallée d'Adonis, dans le Liban, où la divinité qui a donné son nom à la rivière, était vénérée dans ces cascades écumantes. Ces trois paysages avaient pour traits communs une végétation luxuriante et d'abondantes rivières, jaillissant du roc. Nous ne pouvons guère nous tromper en supposant que ces caractères aidaient à la conception des divinités qui passaient pour habiter dans ces lieux. Dans la caverne corycienne, l'existence d'un second gouffre, d'aspect menaçant et redoutable, peut bien avoir suggéré la présence d'une créature malfaisante qui y vivrait cachée, cherchant à détruire l'œuvre bienfaisante du bon dieu. C'est ainsi que nous aurions la légende d'une lutte entre les deux, un conflit entre Zeus et Typhon.

Dans l'ensemble, nous concluons que le Zeus Olbien, adoré dans l'une de ces vastes cavernes calcaires et d'une nature clairement identique à celle de Zeus Corycien, était aussi le même

que le Baal de Tarse, le dieu du blé et du vin, qui, à son tour, ne peut guère être séparé du dieu d'Ibriz. Si notre conjecture est exacte, le nom indigène de Zeus Olbien était Tark ou Trok, et les Teucer, prêtres d'Olba, le représentaient par leurs propres personnes. Dans cette hypothèse, les prêtres Olbiens qui portaient le nom d'Ajax personnifiaient une autre divinité indigène, dont le nom est inconnu, peut-être le père ou le fils de Tark. En comparant les monnaies de Tarse aux monuments hittites d'Ibriz et de Boghaz-Keui, nous avons été amenés à la conclusion que les habitants de Tarse adoraient au moins deux dieux distincts, un père et un fils, le père étant connu par les Sémites sous le nom de Baal et par les Grecs sous celui de Zeus; le fils étant appelé Sandon par les indigènes et Hercule par les Grecs. Nous pouvons suggérer, en outre, qu'à Olba les noms de Teucer et d'Ajax représentaient deux dieux dont le type correspondait aux dieux de Tarse; et si le personnage inférieur d'Ibriz, que l'on voit, dans une attitude d'adoration, devant la divinité du blé et de la vigne, pouvait être interprété comme étant le divin Fils en présence du divin Père, nous aurions, en ces trois endroits différents, le même couple divin, représenté sans doute en chair et en os par des générations successives de rois prêtres. Mais, vue la fragilité des preuves, nous ne pouvons proposer cette hypothèse comme autre chose qu'une simple conjecture.

8. *Déesses ciliciennes.*

Nous avons parlé jusqu'ici de divinités ciliciennes mâles; nous n'avons pas encore trouvé de trace de la Grande Déesse mère, qui joue un rôle si important dans la religion de la Cappadoce et de la Phrygie, par-delà la barrière qui constitue la haute chaîne du Taurus. Il est cependant permis de soupçonner qu'elle n'était pas inconnue en Cilicie, bien que son culte y ait certainement dû être moins important que dans le centre de l'Asie mineure. Cette différence est peut-être la preuve que le matriarcat et, par lui, la prédominance des Déesses-Mères a survécu dans les froids plateaux de l'intérieur, longtemps après que, dans les riches plaines de la Cilicie, un climat plus doux et un sol fertile avaient favorisé l'apparition d'une civilisation plus élevée.

Quoi qu'il en soit, on sait que des déesses ciciliennes, avec ou sans compagnons mâles, ont été l'objet d'un culte dans diverses parties du pays.

C'est ainsi qu'à Tarse, la déesse 'Atheh était adorée, en même temps que Baal; leurs effigies sont gravées sur les mêmes monnaies de la ville. La déesse est représentée portant un voile et assise sur un lion, et son nom est gravé à côté en lettres araméennes[465]. Il semblerait probable par ceci qu'à Tarse, comme à Boghaz-Keui, le Dieu père s'unissait avec une déesse-lionne, comme la Cybèle de Phrygie ou l'Atargatis de Syrie. Or ce nom d'Atargatis est une traduction grecque de l'araméen « 'Athar-'Atheh », mot composé qui comprend le nom de la déesse de Tarse[466]. Ainsi donc, par son nom, comme par ses attributs, la compagne du Baal de Tarse paraît correspondre à Atargatis, la Déesse-mère de Syrie, dont l'image, assise sur un ou plusieurs lions, était adorée en grande pompe et avec splendeur à Hiérapolis-Bambyce, près de l'Euphrate[467]. Ne pouvons-nous pas aller encore un pas plus loin et trouver une correspondance entre le Baal de Tarse et le dieu-époux d'Atargatis à Hiérapolis-Bambyce ? Ce dernier était, comme le Baal de Tarse, identifié par les Grecs avec Zeus, et Lucien nous dit que sa statue ressemblait à s'y méprendre, à celles de Zeus; avec cette différence cependant qu'il était représenté assis sur des taureaux[468]. En fait, il était probablement Hadad, la principale divinité mâle des Syriens, qui paraît avoir été un dieu du tonnerre et de la fertilité; or, à Baalbec dans le Liban, où se trouve le temple en ruine du Soleil, le plus imposant des monuments légués au monde par l'art grec sur son déclin, on le voyait dressant dans sa main gauche le foudre et des épis de blé[469]. Une statue colossale qu'on a découvert près de Zenjirli, dans la Syrie septentrionale, le représente avec une tête humaine, portant la barbe et des cornes, l'emblème de la force et de la fertilité[470]. Les Babyloniens et les Assyriens adoraient, dès une époque très ancienne, un dieu analogue du tonnerre et des éclairs; il portait le nom de Hadad, et ses attributs paraissent avoir été le foudre et un taureau. Son image est gravée sur un bas-relief assyrien sous l'aspect d'un homme portant la barbe, vêtu d'une tunique courte, coiffé d'un chapeau surmonté de deux paires de cornes, brandissant une hache de la main droite, et le foudre de la

gauche. Il ressemble donc étroitement au dieu hittite du ciel tonnant. Un autre nom pour cette divinité babylonienne et assyrienne était Ramman, terme en effet approprié, puisqu'il vient du verbe *ramâmu*, « pousser des cris perçants » ou « rugir[471] ». Or, nous avons vu que le dieu d'Ibriz, dont les attributs correspondent avec ceux du Baal de Tarse, porte un bonnet surmonté aussi de cornes de taureau[472]; que ce Dieu-Père de Boghaz-Keui, qui rencontre la Déesse-Mère sur sa lionne, est accompagné d'un animal qui, suivant l'interprétation courante, est un taureau[473]; et que le taureau lui-même était adoré, sans doute comme symbole de fertilité, à Euyuk près de Boghaz-Keui[474]. Ainsi, tant à Tarse et à Boghaz-Keui qu'à Hiérapolis-Bambyce, le Dieu-Père et la Déesse-Mère paraissent avoir eu pour animaux sacrés ou pour emblèmes respectivement le taureau et le lion. Plus tard, sous l'influence grecque, on convertit, semble-t-il, la déesse en la Fortune de la ville, que l'on voit sur les monnaies de Tarse sous les traits d'une femme assise, avec la tête voilée et coiffée d'une couronne tourrelée, tenant à la main des épis de blé et un pavot. Le lion a disparu, mais on en trouve peut-être encore un vestige sur une pièce où l'on aperçoit le trône de la déesse décoré des pattes d'un lion[475]. En général, il semble que la déesse de la Fortune que l'on représente très souvent comme la gardienne des cités dans l'Orient hellénique, et surtout en Syrie, n'était qu'une forme déguisée de Gad, le dieu sémitique de la fortune ou de la chance, qui, malgré les exigences de la grammaire qui voudrait qu'il fut une divinité mâle, est censé n'avoir souvent été qu'un aspect particulier de la grande déesse Astarté ou Atargatis, conçue comme la patronne et la protectrice des villes[476]. Dans la religion orientale, de tels changements ou de telles combinaisons ne doivent pas nous surprendre. Tout est possible aux dieux. A Chypre, la déesse de l'amour portait une barbe[477] et Alexandre le Grand se déguisait quelquefois avec le costume d'Artémis, ou pillait quelquefois la garde-robe divine pour figurer sous l'apparence d'Hercule, d'Hermes ou d'Ammon[478]. La métamorphose de la déesse 'Atheh de Tarse en Gad ou Fortune serait facile, si nous supposons qu'elle était connue comme Gad-'Atheh, « Chance d''Atheh », que l'on rencontre comme nom propre sémitique[479]. De même, la déesse de la Fortune à Olba, qui avait son petit temple

près du grand temple de Zeus[480], a peut-être été à l'origine la compagne du dieu indigène Tark ou Tarku.

Dans une autre ville de Cilicie, Mallus, on paraît avoir adoré un dieu oriental et une déesse. Cette ville s'élevait sur une hauteur dans la grande plaine Cilicienne qui s'étend à l'embouchure du fleuve Pyrame[481]. Sur ses monnaies, on voit deux divinités ailées, l'une mâle et l'autre femelle, agenouillés ou courant. Sur certaines pièces, on représente le dieu, comme Janus, avec deux têtes, et deux paires d'ailes, et il a sous lui le protome d'un taureau à tête humaine. A l'envers des médailles où est figurée la déesse, se trouve un cône de pierre, avec quelquefois une grappe de raisin de chaque côté[482]. Ce cône de pierre, comme ceux d'autres cités d'Asie[483], était sans doute l'emblème d'une Déesse Mère, et les grappes de raisin indiquent sa puissance fertilisatrice. Le dieu aux deux têtes et aux quatre ailes ne peut guère être autre que le dieu phénicien El, que les Grecs appelaient Cronos; El était en effet caractérisé par quatre yeux, deux au-devant de la tête et deux derrière, et par trois paires d'ailes[158]. Mais on ne peut pas considérer comme fatale à l'identification une différence dans le nombre des ailes. Le dieu peut très bien avoir perdu une paire d'ailes superflue en venant de Phénicie à Mallus. Sur des monnaies de Mallus d'une date postérieure, ces bizarres divinités orientales ont disparu, et ont été remplacées par des divinités grecques correspondantes, notamment par une tête de Cronos d'un côté, et de l'autre Déméter, tenant des épis de blé[485]. Ce changement provenait sans doute du désir d'assimiler les anciennes divinités indigènes avec les nouvelles déités, plus à la mode, du Panthéon grec. Si l'on a choisi Cronos et Déméter, le dieu et la déesse des récoltes, pour remplacer El et sa compagne, la raison d'un tel choix doit certainement avoir été une ressemblance supposée entre les deux couples divins. Nous pouvons donc avancer que le couple rejeté, El et son épouse, avaient aussi été adorés par le paysan comme sources de fertilité, donnant le blé et le vin. L'une de ces monnaies postérieures de Mallus représente Dionysos assis sur une vigne chargée de grappes mûres, tandis que sur le revers, on voit une figure d'homme, conduisant des bœufs attelés au joug, dans l'attitude du laboureur[486]. Les types du dieu de la vigne et du laboureur

représentent sans doute un autre essai pour adapter la religion du pays à des conditions nouvelles, pour verser l'ancien vin d'Asie dans de nouvelles outres grecques. Le monstre barbare, à plusieurs têtes et à plusieurs ailes, s'est métamorphosé en un Dionysos parfaitement humain. L'ancien cône de pierre, sacré mais lamentable, ne s'étale plus fièrement sur les monnaies; il s'est retiré dans une obscurité plus convenable pour céder la place à une vigne, naturelle et gracieuse. C'est ainsi qu'une théologie vraiment amie du progrès marche de pair avec le développement de l'esprit. Mais si les apôtres de la culture à Mallus agissaient ainsi, nous ne pouvons pas supposer que le clergé de Tarse, la capitale, se laissait distancer par leurs confrères de province dans leurs efforts pour faire reposer l'ancienne foi sur une solide base moderne. Le fruit de leurs efforts à eux paraît avoir été la substitution plus ou moins nominale de Zeus, de la Fortune et d'Hercule à Baal, 'Atheh et Sandon[487].

Nous pouvons de même soupçonner qne l'Artémis Sarpédonienne, qui avait un sanctuaire dans le sud-est de la Cilicie, près de la frontière syrienne, était en réalité une déesse indigène se parant d'un plumage emprunté. Elle rendait des oracles par la bouche d'hommes inspirés, ou plus problablement de femmes, que, dans leurs accès d'extase divine, on a peut-être considérées comme des incarnations de sa divinité[488]. Une autre déesse encore plus clairement asiatique était Pérasia, ou Artémis Pérasienne, adorée à Hiéropolis-Castabala, dans la Cilicie orientale. Les ruines imposantes de cette ancienne ville, connue maintenant sous le nom de Bodroum, couvrent la pente d'une colline à un kilomètre environ du fleuve Pyrame. Une acropole, élevée sur le sommet de sombres précipices, les domine; une profonde ouverture du rocher les sépare de la montagne voisine. Un château gothique, bâti en calcaire d'un jaune rougeâtre, a remplacé l'ancienne citadelle. La ville possédait un grand théâtre, et était traversée par deux belles colonnades, dont quelques piliers sont encore debout parmi les ruines. D'épaisses broussailles et de l'herbe couvrent maintenant cet emplacement, qui est sauvage et solitaire. Seuls des pâtres errants campent en hiver et au printemps près de la ville abandonnée. Dans le voisinage on ne voit pas un arbre; cependant, en mai, de riches plaines de blé

et d'orge réjouissent les regards, et dans les vallées, le trèfle pousse aussi haut que les genoux des chevaux[489]. Un adorateur embarrassé, un médecin du nom de Lucius Minius Claudianus, qui confia ses doutes à la déesse elle-même dans quelques vers grecs très indifférents, témoigne du caractère assez ambigu de la divinité qui présidait à cette Cité du Sanctuaire (Hiéropolis)[490]. Il laissait très sagement à la déesse le soin de dire si elle était Artémis, ou la Lune, ou Hécate, ou Aphrodite, ou Déméter[491]. Tout ce que nous savons sur elle, c'est que son vrai nom était Pérasia, et qu'elle jouissait de certains revenus[492]. En outre, nous pouvons raisonnablement conjecturer qu'à Castabala en Cicilie on l'adorait avec des rites analogues à ceux dont on honorait Artémis Pérasia dans une autre ville du même nom, Castabala en Cappadoce. Là, comme nous l'avons vu, les prêtresses de la déesse marchaient sur le feu, pieds nus, et sans être brûlées[493]. Il est problable que l'on pratiquait aussi la même cérémonie à Castabala en Cilicie, devant une foule d'adorateurs. Quelle qu'ait pu être l'exacte signification du rite, la déesse était, selon toute probabilité, l'une de ces Déesses-Mères asiatiques auxquelles les Grecs donnaient souvent le nom d'Artémis[494]. Le fait que la prêtesse n'était pas atteinte par le feu était attribué à ce que la divinité l'inspirait.

Le philosophe syrien Jamblique, en discutant la nature de l'inspiration ou de la possession par la divinité, note comme un des symptômes de ce phénomène la complète insensibilité à la douleur. Beaucoup de personnes inspirées, nous dit-il, « ne sont pas brûlées par le feu, car le feu ne les atteint pas à cause de l'inspiration divine; et beaucoup, bien qu'étant brûlées, ne le sentent pas, parce que, sur le moment, elles ne vivent pas d'une vie animale. Elles se transpercent elles-mêmes avec des brochettes sans rien sentir. Elles se blessent le dos avec des hachettes, elles se tailladent le bras avec des poignards, sans savoir ce qu'elles font, parce qu'elles n'agissent pas comme des humains ordinaires. Des endroits infranchissables peuvent être franchis par ceux qui sont pleins de l'esprit. Ils se précipitent dans le feu, traversent les flammes ou des rivières, comme les prêtresses de Castabala. Cela prouve que, par l'effet de l'inspiration, les hommes sont mis hors d'eux-mêmes, que leurs sens, leur vo-

lonté, leur vie ne sont ni d'un homme ni d'une bête, mais qu'ils vivent d'une autre vie plus divine, par laquelle ils sont inspirés et entièrement possédés [495] ». On croyait donc qu'en traversant le feu, les prêtresses de Pérasia, n'étaient plus elles-mêmes, mais, possédées par de la déesse, se trouvaient être, au sens propre, des incarnations de sa puissance divine [496].

Une pierre de touche analogue pour l'inspiration est encore employée par des paysans dans les districts himalaïens du nord-ouest de l'Inde. Une fois par an, ils adorent Airi, une divinité locale, qui est représentée par un trident, et a ses temples sur des collines solitaires et dans des régions désolées. Le jour de cette fête, les gens s'assoient en cercle autour d'un feu de joie. Les timbales vibrent, et, l'un après l'autre, les adorateurs sont possédés par le dieu, et bondissent avec des cris autour des flammes. Quelques-uns se brûlent avec des cuillères en fer chauffées et s'asseyent sur le feu. Ceux qui peuvent le faire sans avoir de blessures sont considérés comme vraiment inspirés, tandis que ceux qui se brûlent sont méprisés comme des gens qui ne font que feindre la frénésie divine. Les personnes ainsi possédées par l'esprit sont appelées les chevaux d'Airi ou ses esclaves. Pendant les réjouissances, qui durent d'ordinaire dix jours, elles portent des écharpes rouges autour de leur tête et reçoivent des aumônes des fidèles. Ces personnes se considèrent si bien comme saintes qu'elles ne laissent personne les toucher, et elles seules peuvent toucher le trident sacré, emblème de leur dieu [497]. Dans l'Asie occidentale proprement dite, des fanatiques modernes pratiquent les mêmes austérités que s'infligeaient leurs ancêtres du temps de Jamblique. « L'Asie mineure abonde en derviches de tous genres, qui lèchent un fer rouge, l'appelant leur « rose », mâchent du charbon tiré d'un feu allumé, se frappent la tête contre des murs, se perçent les joues, le crâne, les tempes, avec des clous pointus sertis dans des poids lourds, en criant : « Allah, Allah », et en affirmant toujours que, dans ces accès de frénésie, ils sont absolument insensibles à la douleur [498] ».

§ 9. *La crémation des dieux ciliciens.*

Ainsi, dans l'ensemble, nous paraissons être fondés à conclure que, sous un mince vernis de civilisation grecque, les dieux barbares de Cilicie ont longtemps continué à survivre, et que la grande déesse asiatique occupait une place parmi eux, mais non la place prépondérante qu'elle eut dans les plateaux de l'intérieur jusqu'au commencement au moins de notre ère. Le principe que le prêtre ou la prêtresse inspirés représentent la divinité en personne semble, si nous ne nous trompons, avoir été reconnu à Castabala et à Olba, aussi bien qu'au sanctuaire de l'Artémis Sarpédonienne. Il ne peut donc rien y avoir, en soi, d'invraisemblable, à ce que, à Tarse aussi, le trio divin de Baal, 'Atheh et Sandon ait été aussi personnifié par des prêtres et des prêtresses qui, comme à Olba et dans les grands sanctuaires de l'intérieur de l'Asie Mineure, auraient été en même temps rois et reines, princes et princesses. De plus, la crémation de la statue de Sandon à Tarse répondrait, dans cette hypothèse, à la marche à travers le feu de la prêtresse de Pérasia à Castabala. Ces deux rites étaient peut-être des adoucissements d'une coutume de mettre à mort par le feu le roi-prêtre, ou la reine, ou un autre membre de la famille royale.

CHAPITRE VII

SARDANAPALE ET HERCULE

1. *Le Bûcher de Sardanapale.*

Un autre argument confirme indépendamment et de façon toute spéciale la théorie que les princes et les rois de Tarse y étaient offerts autrefois en holocauste de par leur qualité de dieux. Selon une tradition, la cité de Tarse ne fut pas fondée par Sandon, mais par Sardanapale, le célèbre monarque assyrien, dont la mort sur un immense bûcher formait l'un des épisodes les plus fameux de la fable orientale. On pouvait voir, au bord de la mer, après une journée de marche en quittant Tarse, les ruines d'une ancienne cité nommée Anchiale ; en dehors des murs se dressait un monument de Sardanapale sur lequel l'image du monarque était sculptée. Il était représenté faisant claquer ses doigts de la main droite, geste accompagné d'une inscription gravée en caractères assyriens, disant : « Sardanapale, fils d'Anacyndaraxès, a fondé Anchiale et Tarse en un seul jour. Quant à toi, étranger, mange, bois, fais l'amour ; tout le reste ne vaut rien ». Le geste signifiait que toute autre affaire humaine ne valait pas une pichenette[499].

Il est possible que le geste ait été mal interprété et que l'inscription ait été mal traduite[500] ; pourtant nous ne pouvons douter qu'un pareil monument ait existé, tout en nous disant qu'il était sans doute plutôt hititte qu'assyrien ; car, sans parler des vestiges artistiques et religieux hittites retrouvés à Tarse, il a été découvert à Marach, dans la vallée supérieure du Pyrame, toute une série de monuments hittites[501]. Les Assyriens ont pu dominer la Cilicie pendant un certain temps, mais l'influence hittite y a probablement été plus profonde et plus durable[502].

Le conte qui attribue la fondation de Tarse à Sardanapale a pu

être apocryphe[503], mais pour l'associer à cette cité il a fallu une raison, et notre présente hypothèse sur sa mort traditionnelle par le bûcher, peut fournir cette raison. Pour ne pas tomber vivant entre les mains des rebelles qui assiégeaient Ninive, il fit élever dans son palais un bûcher colossal, y fit mettre des trésors d'or et d'argent, ainsi que des vêtements de pourpre, et finalement se jeta lui-même dans les flammes, avec son épouse, ses concubines et ses eunuques[504].

Le récit n'est pas authentique quant au Sardanapale de l'histoire, c'est-à-dire quant au grand roi assyrien Assourbanipal, mais il est véridique quant à son frère Shamashshoumoukin. Celui-ci ayant été nommé roi de Babylone par Assourbanipal, se révolta contre son bienfaiteur et suzerain, et fut assiégé par lui dans sa capitale. Le siège fut prolongé, la citadelle résista furieusement, car les Babyloniens se rendaient compte que les cruels Assyriens seraient sans merci. Mais la peste et la famine décimèrent les assiégés et quand ils eurent à se rendre, le roi Shamashshoumoukin résolut de ne pas tomber vivant entre les mains de son frère en courroux, s'enferma dans son palais et se jeta dans les flammes pour y périr, lui, ses enfants, ses esclaves et ses trésors, au moment même où les vainqueurs enfonçaient les portes de la cité[505]. Peu d'années après, la tragédie fut répétée à Ninive par Saracus ou Sinsharishkoun, dernier roi d'Assyrie. Assiégé par le rebelle Nabopolassar, roi de Babylone et par Cyaxare, roi des Mèdes, il se brûla lui-même dans son palais. Ce fut l'écroulement de Ninive et de l'empire d'Assyrie[506].

De la sorte l'histoire grecque a perpétué le souvenir de la catastrophe, mais a substitué aux réelles victimes obscures le bien plus fameux Asssourbanipal, dont l'image, dans la suite des temps, se détache, gigantesque et sombre, sur les feux du soleil couchant de la gloire assyrienne.

2. *La crémation de Crésus.*

Un autre monarque oriental s'était tout du moins préparé à l'holocauste : c'était Crésus, roi de Lydie. Hérodote nous dit comment Cyrus conquit Sardes, la capitale lydienne, et prit Crésus vivant ; il fit alors ériger un grand bûcher, y plaça le

monarque enchaîné et avec lui deux fois sept adolescents lydiens. On alluma le bois entassé, mais, au dernier moment, Cyrus fut pris de remords ou de pitié et une averse soudaine tomba si drue qu'elle noya le brasier et que Crésus fut épargné[507]. Mais il est fort douteux que les Perses se fussent permis de profaner l'élément sacré du feu qu'ils vénéraient pieusement, car le contact avec des cadavres aurait constitué la pire des souillures[508]. Pour eux, cet acte aurait été le plus impie des sacrilèges puisqu'ils voyaient dans le feu la forme terrestre de la lumière céleste, et tout ce qui est éternel, infini, divin; et par contre, pour eux la mort était la source suprême de la corruption et de l'impureté. On avait recours aux mesures les plus strictes afin que le feu soit préservé de toute contamination possible par la mort[509]. Quand mourait un homme ou un chien dans une maison où ardait le feu sacré, on enlevait le brasier, on le tenait éloigné de la demeure durant neuf nuits d'hiver ou durant un mois d'été, avant qu'il fut permis de le rapporter; et si infraction était faite à cette règle, avant l'époque fixée, le coupable était sujet à une flagellation de deux cents coups de verges[510]. Quant à brûler un cadavre c'était le crime le plus abominable, invention d'Ahriman, le diable, un délit que rien ne pouvait expier, digne de la peine capitale[511]. Et cette loi n'était aucunement lettre morte. Jusqu'au début de notre ère, la condamnation capitale était infligée à tous ceux qui jetaient soit un cadavre, soit des bouses de vache sur le feu; on allait jusqu'à frapper du même châtiment ceux qui osaient souffler sur le feu[512]. Il nous est donc difficile de croire que le roi de Perse ait donné ordre à ses sujets de perpétrer un acte qu'il aurait envisagé tout comme eux, avec grande horreur; car c'eût été l'impiété la plus abominable qu'on puisse imaginer.

Une autre forme un peu moins invraisemblable de la légende de Cyrus et de Crésus nous a été transmise par deux témoins plus anciens, c'est-à-dire par le poète grec Bacchylide (qui naquit environ quarante ans après l'évènement)[513] et par un artiste grec qui a peint la fameuse scène sur un vase, à l'époque, ou peu après la naissance du poète. Bacchylide nous dit que lorsque les Perses conquirent Sardes, Crésus, ne pouvant se résigner à endurer la servitude, fit ériger dans la cour de son palais un bûcher où il s'installa avec son épouse et ses filles

et qu'il commanda à un page d'allumer le bois; une flamme claire en jaillit, mais Zeus l'éteignit par une pluie céleste, et Apollon, le dieu à l'épée d'or, ravit le pieux monarque, ainsi que ses filles et les transporta au pays heureux des Hyperboréens[514]. De la même manière, le peintre du vase représente la crémation de Crésus comme un acte volontaire; le roi s'immole lui-même, loin de subir un châtiment infligé par le conquérant. On nous montre le roi sur un trône, au sommet du bûcher, le front ceint d'une couronne de laurier, brandissant d'une main le sceptre, de l'autre offrant une libation. Un serviteur s'occupe à mettre en contact avec le tas de bois deux objets interprétés différemment : ou comme torches, pour embraser le bûcher, ou comme aspersoirs d'eau bénite. L'attitude du monarque est pleine de calme et de dignité; il paraît accomplir un rite religieux, et non pas souffrir une mort ignominieuse[515].

Nous pouvons donc conclure, d'accord avec des savants modernes éminents[516] que Crésus, au comble de l'infortune, s'apprêtait à mourir par les flammes, en roi, ou en dieu. Ce fut ainsi qu'Hercule, dont les anciens rois lydiens se targuaient de descendre[517], monta au ciel; ce fut ainsi que Zimri, roi d'Israël, sut échapper à ses ennemis; ce fut ainsi que Shamashshoumoukin, roi de Babylone, évita la vengeance de son frère; ce fut ainsi que le dernier roi d'Assyrie expira sur les ruines de sa capitale écroulée, et ce fut ainsi que soixante-six ans plus tard le roi carthaginois Hamilcar essaya de racheter la défaite par une mort héroïque[518].

Sémiramis elle-même, reine légendaire d'Assyrie, est censée s'être immolée sur un bûcher en flammes, pour y noyer le poignant chagrin que lui avait causé la mort d'un cheval favori[519]. Nous avons des motifs sérieux de voir en cette reine, dans son aspect fabuleux, une forme d'Ishtar ou d'Astarté[520], et la légende de Sémiramis mourant dans les flammes, par amour, nous fournit un pendant remarquable à la mort traditionnelle de Didon, malade d'amour, qui, elle, paraît bien être simplement un avatar de la même Grande Déesse asiatique[521]. En comparant ces deux légendes de crémation, celle de Sémiramis et celle de Didon, avec les relations historiques de la crémation des deux monarques orientaux, nous pouvons peut-être conclure qu'il fut un temps

où les reines, comme les rois, furent astreintes, en certaines contingences, peut-être lors de la mort de leur époux, à périr dans les flammes. Cette conclusion ne peut guère être considérée comme fantaisiste si nous nous souvenons que la pratique de brûler les veuves a survécu dans l'Inde sous le gouvernement britannique et presque jusqu'à notre temps[522].

Un souvenir de l'usage qui faisait incinérer les rois, vifs ou morts, a, paraît-il, survécu à Jérusalem jusqu'à l'époque d'Isaïe, qui dit :

Depuis longtemps un bûcher (*tophet*) est préparé,
Il est préparé pour le roi,
Il est profond, il est vaste;
Le souffle de l'Éternel l'enflamme comme un torrent de soufre[523].

Nous savons que des « grands feux » étaient faits anciennement aux funérailles des rois de Judée[524], et ce n'est guère par accident que l'endroit assigné par Isaïe au bûcher royal est justement celui, dans la vallée de Hinnom, où les enfants premiers-nés furent réellement brûlés par leurs parents en l'honneur de Moloch « le Roi ». On discute sur l'emplacement exact de la vallée de Hinnom, mais on s'accorde unanimement à l'identifier avec l'un des ravins qui entourent ou qui coupent Jérusalem; et selon certains auteurs modernes éminents, ce serait celle de Tyropoeon, mentionnée par Josèphe[525]. Si cette dernière identification est justifiée, la vallée où les enfants périrent sur le bûcher se trouvait immédiatement au-dessous du palais royal et du temple. Les victimes sont peut-être mortes dans leur tendre jeunesse pour Dieu et pour le roi[526].

Il est utile de comparer avec les « grands feux » pour les rois juifs défunts, les grands feux embrasés encore annuellement pour les Rabbins décédés dans le village de Meiron, en Galilée; c'est le plus fameux et le plus vénéré par les Juifs des buts de pèlerinage en Palestine. Les tombes des Rabbins y sont taillées dans le roc; c'est ici que le trente avril, veille du *Jour de mai*, une foule de pèlerins des deux sexes se rassemblent pour y brûler leurs offrandes, qui consistent en châles, écharpes, mouchoirs, livres et objets de ce genre. On met tout cela dans deux cuves de grès placées sur le sommet de deux colonnes basses, on les

couvre d'huile et on les allume et pendant qu'ils se consument et se réduisent en cendres, l'assistance applaudit avec des cris retentissants. Un homme a payé jusqu'à deux mille piastres pour l'honneur de présider à l'incinération d'un châle de prix. En de telles occasions, la sérénité et le calme des fonctionnaires turcs, qui ont à faire observer l'ordre, offre un contraste piquant avec l'intense agitation des Juifs[527]. Cette étrange cérémonie s'explique par la pratique très répandue de brûler des objets au profit et à l'usage des défunts. Pour ne donner qu'un exemple, le tyran Périandre rassembla les vêtements les plus précieux des femmes corinthiennes et les brûla dans une fosse en l'honneur de sa défunte épouse, qui, par l'entremise d'une nécromancienne, lui avait fait savoir qu'elle avait froid et qu'elle se trouvait toute nue dans l'autre monde, vu qu'il avait négligé de faire brûler les vêtements dans lesquels il l'avait ensevelie[528]. De même manière, peut-être, des vêtements et d'autres trésors ont pu être consumés sur le bûcher au profit des rois juifs défunts. Au Siam, le cadavre d'un roi ou d'une reine est incinéré dans une immense construction, qui ressemble à un édifice permanent, avec ses multiples pignons, ses toits pointus et ses nombreuses tourelles scintillantes s'élevant à plus de deux cents pieds et couvrant parfois une aire d'environ quarante ares[529].

L'embrasement d'un catafalque aussi énorme rappelle peut-être, si même il ne les surpasse point, les « grands feux » des rois juifs.

3. *La purification par le feu.*

Ces faits et ces traditions paraissent prouver qu'en certaines circonstances les monarques orientaux se déterminaient à périr volontairement par les flammes. Quelles étaient ces circonstances? et quelles furent les conséquences de leur acte? S'il ne s'était agi que d'échapper à la cruauté d'une vainqueur, une mort plus douce aurait évidemment été choisie. Il a fallu une raison toute spéciale pour arrêter le choix d'un trépas sur le bûcher. La fin légendaire d'Hercule, la fin historique d'Hamilcar et le tableau représentant Crésus assis majestueusement sur un trône au sommet de la pyramide funèbre et en train de verser une libation, tout cela, si nous le groupons, s'enchaîne pour indiquer

que l'incinération volontaire constituait un sacrifice solennel, voire une apothéose, qui élevait la victime au rang de dieu[530], si bien qu'Hamilcar, pareil à Hercule, fut adoré après son décès. De plus, les Anciens considéraient le feu comme donnant l'épuration par excellence; ils lui prêtaient un tel pouvoir, qu'appliqué selon les règles, il pouvait réduire à néant tout ce que l'homme a en lui de périssable, ne lui laissant que son âme divine et immortelle. C'est là, sans doute, la source de ces contes qui nous parlent de déesses désireuses de conférer l'immortalité aux enfants nouveaux-nés des rois; elles comptaient parvenir à leur but en brûlant ces jeunes êtres durant la nuit; mais leurs excellentes intentions furent toujours frustrées par l'intervention ignorante d'un père ou d'une mère, poussant des cris d'horreur quand ils voyaient leur progéniture en flammes; ce qui troublait fort la déesse dans l'exercice de son rite magique.

On nous raconte pareille histoire d'Isis dans la demeure du roi de Byblos, de Déméter dans la demeure du roi d'Éleusis, et de Thétis dans la demeure de son époux mortel, Pélée[531]. Nous voyons une variante de la même fable dans la légende de Médée; la sorcière se faisait fort de rendre la jeunesse aux vieillards en les faisant bouillir dans son chaudron magique, rempli d'un breuvage infernal; et lorsque le cruel Tantale, pour éprouver la divinité des dieux, leur fit servir dans un banquet le corps démembré de son fils Pélops, mêlé à d'autres viandes, les êtres divins touchés de pitié plongèrent les membres estropiés dans une chaudière, d'où le prince, ébullition faite, émergea dispos et rajeuni[533]. Le feu, dit Jamblique « détruit la partie matérielle des sacrifices; il purifie toutes choses et tout ce qui touche ces choses, les dégageant des entraves matérielles, et en vertu de la pureté de son essence, il en fait quelque chose de propre à communier avec les dieux. De même, il nous dégage de la servitude et de la corruption, il nous fait semblable aux dieux, ils nous rend propres à leur amour et nous rend immatériels, de matériels que nous sommes[534] ». Ainsi nous pouvons comprendre pourquoi les rois et leurs sujets qui revendiquaient la divinité, ou bien qui y aspiraient, choisissaient la mort par le feu. Celui-ci leur ouvrait les portes du ciel. Le charlatan Pérégrinus, qui a clos sa vile carrière dans les flammes d'Olympie,

déclarait, qu'après sa mort, il serait transformé en un esprit qui sauvegarderait les hommes des périls nocturnes; et, comme le remarque Lucien, il y eut assez de nigauds pour ajouter foi à son dire[535]. D'après d'aucuns, le philosophe sicilien Empédocle, qui de son vivant se targuait d'être un dieu, se lança dans le cratère du mont Etna afin d'établir ses droits à la divinité[536]. Cette tradition n'a rien d'invraisemblable. Le philosophe au cerveau fêlé, assoiffé de réclame, a parfaitement pu faire ce que font les fakirs de l'Inde[537], ce que le pitre effronté Périgrinus fit dans l'ancien temps, et ce que, de nos jours, font encore les paysans russes et les Bouddhistes chinois[538]. Il n'y a aucune extrémité à laquelle le fanatisme, ou la vanité, ou une combinaison des deux, ne sache pousser ses victimes.

4. *La divinité des rois lydiens.*

En dehors des croyances générales aux vertus purificatrices du feu, les rois de Lydie paraissent avoir eu une raison toute spéciale pour envisager la mort dans les flammes, comme étant celle qui leur convenait. L'ancienne dynastie des Héraclides, qui précéda la famille de Crésus sur le trône, faisait remonter ses origines au dieu ou au héros que les Grecs nommaient Hercule[539]; cet Hercule lydien semble avoir été identique de nom et de personne à l'Hercule cilicien qu'on brûlait périodiquement en effigie sur un grand bûcher à Tarse. L'Hercule lydien, comme l'Hercule cilicien, portait le nom de Sandon[540]. Les attributs caractéristiques de l'Hercule cilicien étaient le lion et la hache à double tranchant; et ces deux emblèmes se retrouvent à Sardes et caractérisent la dynastie des Héraclides. La hache à double tranchant faisait partie des insignes sacrés des rois de Lydie depuis l'époque de la reine légendaire Omphale, jusqu'au règne de Candaule, le dernier des Héraclides. Selon la tradition, c'est Hercule lui-même qui en fit présent à Omphale, et on considérait évidemment cet emblème comme le palladium de l'autorité suprême des Héraclides; car dès que Candaule, devenu imbécile, négligea de porter en personne cette hache, et qu'il la confia à la main d'un écuyer, une rébellion éclata, et c'en fut fini à jamais de l'ancienne dynastie des Héraclides. Le nouveau roi Gygès

n'entreprit point de porter en personne l'antique symbole de la monarchie; il le dédia à Zeus, en Carie, et le plaça avec d'autres dépouilles sur son autel. De là l'image du Zeus carien tenant d'une main la hache et dénommé Labrandeus, de *labrys*, mot lydien pour hache[542]. C'est ce que nous raconte Plutarque, mais il nous est permis de supposer que Zeus, ou plutôt le dieu indigène que les Grecs identifiaient avec lui, portait la hache bien avant l'avènement de Candaule. Si, comme on le suggère d'ordinaire, la hache était le symbole du dieu tonnant[543], ce serait le symbole propre à mettre dans la main de rois dont on exige si souvent qu'ils fassent tomber la pluie, gronder le tonnerre, et briller les éclairs pour le bien de leurs sujets. Nous ignorons si l'on réclamait aux rois lydiens de faire tomber la pluie et gronder le tonnerre, mais pareils à tant d'autres anciens monarques, ils étaient nécessairement responsables de l'état de l'atmosphère et des récoltes. Durant le règne de Mélès, le pays souffrit cruellement d'une disette et le peuple consulta l'oracle qui en rejeta la faute sur les rois, l'un deux ayant autrefois perpétré un meurtre. Les magiciens, par conséquent, déclarèrent que bien que les mains du roi Mélès lui-même fussent pures, il devait être banni trois ans durant, afin de purger la souillure du sang. Le roi obéit, se retira à Babylone et y vécut trois ans. En son absence le royaume fut administré par un remplaçant, un certain Sadyatte, fils de Cadys qui faisait remonter son origine à Tylon[544]. De celui-ci nous aurons à parler tout à l'heure. Nous savons, d'autre part, que les Lydiens se réjouirent fort de l'assassinat d'un autre de leurs rois Spermus, « car il était très vicieux et le pays souffrit de sécheresse durant son règne[545] ». On voit donc que, tels les anciens Irlandais et bien des Africains modernes, le peuple rendait le roi responsable de la sécheresse et trouvait qu'il n'avait, au fond, reçu sous le couteau de l'assassin que le sort qu'il méritait.

Quant à l'explication à donner du second emblème de l'Hercule cilicien, on nous dit que ce même roi Mélès qu'on exila pour cause d'une disette, avait voulu rendre inexpugnable l'acropole de Sardes; il en fit donc le tour portant dans ses bras un petit lion engendré par lui et né d'une de ses concubines. Malheureusement, à un certain point de la route, où les précipices étaient si abrupts qu'un pied humain ne semblait pas pouvoir les gravir, le roi

négligea de porter le fauve : c'est justement là que, plus tard, les Perses escaladèrent la citadelle[546]. Or Mélès était un de ces Héraclides qui se vantaient d'être les descendants du héros léonin Hercule[547]; donc, quand il portait un lion pour faire le tour de l'acropole, il accomplissait, sans doute, un rite de consécration, destiné à placer la forteresse sous la garde du dieu-lion, divinité héréditaire de la famille royale. Et l'histoire qui parle d'une concubine du roi ayant donné le jour à un lionceau, fait songer que les rois lydiens, non seulement se rattachaient au fauve par leurs affinités, mais prétendaient être eux-mêmes des lions et tenaient leurs fils pour des lionceaux. Crésus dédia à Delphes un lion d'or pur, peut-être comme symbole de la Lydie[548]; l'Hercule à la peau de lion apparaît fréquemment sur les monnaies de Sardes[549].

De la sorte, la mort, ou la préparation à la mort de Crésus sur le bûcher, complète l'analogie entre l'Hercule cilicien et l'Hercule lydien. A Tarse et à Sardes, nous retrouvons le culte d'un dieu dont les emblèmes étaient le lion et la double hache; d'un dieu qui fut brûlé sur un grand bûcher, soit en effigie, soit représenté par une victime humaine. Les Grecs le nommèrent Hercule, mais son nom indigène était Sandon. A Sardes il a été personnifié par les rois qui tenaient la double hache et qui peut-être étaient revêtus, comme leur ancêtre Hercule d'une peau de lion. Nous pouvons conjecturer qu'à Tarse également, la famille royale singeait le dieu-lion. Quoiqu'il en soit, nous savons que Sandon, le vocable du dieu, était parmi les noms des rois ciliciens et que plus tard les prêtres de Sandon à Tarse revêtaient la pourpre royale[550].

5. *Dieux hittites à Tarse et à Sardes.*

C'est au moyen d'un double fil que nous venons de remonter de la religion de Tarse à la religion hittite de Cappadoce. L'un des fils relie le Baal de Tarse, avec ses vignes et ses blés, au dieu d'Ibriz. L'autre fil rattache le Sandon de Tarse, avec son lion, sa double hache, à l'image similaire de Boghaz-Keui. Sans nous permettre par trop de fantaisie, nous pouvons supposer que le Sandon-Hercule lydien était également un dieu hittite et que la dynastie des Héraclides lydiens était de filiation hittitte. Certes, l'influence, sinon le joug, des Hititthe s'étendait à la

Lydie, car nous pouvons encore voir, dans ce pays au moins deux sculptures rupestres, accompagnées d'inscriptions hittites. Toutes deux attirèrent l'attention des Grecs classiques. L'une représente soit un dieu, soit un guerrier en costume hittite armé d'un javelot et d'un arc. Cette image est sculptée sur la face d'un roc gris calcaire qui se projette sur le penchant d'une colline boisée, à un point où l'ancienne route traverse une dépression de terrain pour aller du val de l'Hermus au val du Cayster. Cet endroit s'appelle à présent Kara-Bel. Hérodote pensait que c'était là l'image du roi et conquérant égyptien Sésostris[551]. L'autre monument est une gigantesque statue assise de la Mère des dieux, dont le nom local était anciennement la Mère Plastene. Elle est taillée dans un rocher massif et occupe une niche, sur une pente raide du revers septentrional du mont Sipyle[552]. Il paraît donc qu'à un moment donné les Hittites portèrent leurs armes sur les rivages de la mer Egée. Il n'y a rien d'improbable par conséquent, à supposer que la dynastie hittite a pu régner à Sardes[553].

6. *La résurrection de Tylon.*

La crémation de Sandon, comme celle de Melcarth, a sans doute été suivie d'une cérémonie de résurrection ou d'éveil, pour indiquer que la vie divine n'était pas éteinte, mais qu'elle avait simplement adopté une forme nouvelle et plus pure. Nous n'avons pas, à notre connaissance, de témoignages directs relatifs à cette résurrection. Mais, à leur défaut, il existe la légende d'un héros lydien local appelé Tylon ou Tylus qui fut tué, puis fut rappelé à la vie. Voici l'histoire : Tylon ou Tylus était un fils de la Terre[555]. Un jour, se promenant sur les bords de l'Hermus, un serpent le mordit et le héros en mourut. Sa sœur Moire, désespérée, eut recours à un géant nommé Damasen, qui attaqua et tua le reptile. Mais la femelle du serpent cueillit au fond des bois une herbe, « la fleur de Zeus », et apportant ce brin dans sa gueule, elle le posa dans celle du reptile tué, qui se ranima aussitôt. Moire suivit l'exemple de la bête et cueillant la même plante la posa sur les lèvres de son frère qui revint aussitôt à la vie[556]. Dans nombre de contes populaires cet incident se

retrouve et l'on attribue aux serpents la science de connaître les plantes qui donnent la vie[557].

Toutefois Tylon paraît avoir été plus qu'un héros d'un conte de fées. Il était étroitement associé à Sardes, car il apparait sur les monnaies de la cité avec son champion Damasen, ou Masnes, avec aussi le serpent mort, et la branche qui donne la vie[558]. Tylon était aussi apparenté, de façons diverses, à la famille royale de Lydie, car sa fille épousa Cotys, l'un des plus anciens rois du pays[559] et l'un des descendants du héros ressuscité occupa les fonctions de régent durant l'exil du roi Mélès[560]. On a suggéré que l'histoire de la mort de Tylon et de son retour à la vie a été arrangée et mise en scène pour symboliser le renouveau de la végétation au printemps[561].

Quoi qu'il en soit, une fête, appelée la Fête de la Fleur dorée, était célébrée à Sardes en l'honneur de Perséphone[562], probablement pendant les mois d'été, et on a pu représenter ensemble la résurection du héros et de la déesse. La fleur dorée de la fête serait la « fleur de Zeus » de la légende, peut-être le crocus jaune des prés, ou plutôt la fleur plus riche du safran oriental. Car le safran poussait en abondance dans la caverne corycienne de Zeus[563]; et c'est une jolie conjecture, ne fût-ce rien d'autre, que celle d'après laquelle le vrai nom de la caverne signifierait « Grotte du Crocus[564] ». Néanmoins, sur les monnaies de Sardes, la plante magique a l'air d'une branche, plus que d'une fleur, et paraît être un Rameau d'Or plutôt qu'une Fleur dorée.

CHAPITRE VIII

LA RELIGION VOLCANIQUE

1. *La crémation d'un dieu.*

D'après ce que nous venons de dire il ressort que deux peuples, au moins, de l'Asie occidentale, les Phéniciens et les Hittites, pratiquaient la cérémonie consistant à brûler un Dieu, soit dans la personne d'un substitut humain, soit en effigie. Nous ignorons si la coutume a passé d'un de ces peuples à l'autre, ou si elle s'est développée indépendamment chez chacun d'eux. Obscures également sont les raisons qui ont pu inciter à la célébration d'un rite, qui, à nos yeux, est aussi étrange que monstrueux. L'enquête précédente a pu fournir quelques bases à l'hypothèse que l'incinération du dieu s'explique par la vertu purificatrice du feu ; cet élément, étant chargé de détruire tout ce qui est corruptible et périssable chez l'homme, peut, sans doute, le rendre digne de l'union avec ce qui est divin et infini. Or, chez ceux qui créaient leurs dieux à leur propre image, qui les croyaient sujets, tout comme eux, à la déchéance et à la mort, l'idée a peut-être surgi naturellement, que le feu agissait sur les dieux comme il agissait sur les humains, qu'il consummait les souillures et qu'après avoir séparé comme au crible ce qui est mortel de ce qui est immortel en l'homme, il le doterait de jeunesse éternelle.

De là probablement est venue la coutume d'assujettir les divinités elles-mêmes, ou les plus importantes d'entre elles, à l'ordalie du feu, afin de vivifier et de renouveler ces énergies productrices dont le maintien était si nécessaire à la prospérité collective. L'observateur ignorant, peu sympathique et peut-être grossier dans son appréhension, a pu envisager le rite solennel de tout autre manière. Selon que son âme était pieuse ou sceptique, il l'aurait dénoncée comme un sacrilège, ou s'en

serait moqué, la trouvant ridicule. « Brûler le dieu que tu adores aurait-il dit, mais c'est le comble de l'impiété et de la folie. Si tu réussis dans ton effort, tu le tueras et tu te priveras de ses services si précieux. Si ton effort n'aboutit pas, tu auras offensé mortellement ton dieu et tôt ou tard il se vengera et tu ressentiras l'effet de son courroux », ce à quoi l'adorateur, s'il était de complexion douce et courtoise, répondrait avec un sourire d'indulgente pitié pour l'ignorance et pour la stupidité du critique : « Tu te trompes ainsi, en t'imaginant que nous pensons ou désirons tuer le dieu que nous adorons. L'idée d'une telle chose, nous révolterait tout comme toi. Notre intention est absolument le contraire de celle que tu nous attribues. Loin de vouloir détruire la divinité, nous désirons qu'elle vive à jamais, nous voulons la mettre à l'abri de la déchéance et de la dissolution finale, qui semblent atteindre toutes choses ici-bas. Le dieu ne meurt pas dans les flammes. Certes, non! Seul les éléments mortels et corruptibles de son essence, périssent et tout ce qui est incorruptible et immortel en lui survivra, sera épuré et raffermi par l'affranchissement de la contagion avec des éléments plus vils. Ce monceau de cendres, que tu aperçois là-bas, Ami, ce n'est point notre dieu. Ce n'est que la peau dont il s'est dépouillé, ce n'est que l'écorce qu'il a rejetée. Sa divine personne est fort loin d'ici, elle est dans les nuées célestes et dans les profondeurs de la terre, dans les eaux courantes, dans l'arbre, dans la fleur, dans le blé, dans le vin. Nous ne la voyons pas face à face, mais, chaque année, sa vie divine se manifeste à nouveau dans la floraison printanière, dans les fruits de l'automne. Nous mangeons son corps morcelé dans notre pain; nous buvons de son sang répandu dans le jus de la vigne ».

2. *La région volcanique de Cappadoce.*

La cérémonie étrange, que nous appelons tout court la crémation d'un dieu, peut, à la rigueur, être expliquée, mais certes non justifiée, à l'aide de tels arguments. Toutefois une question se pose : dans l'évolution de la coutume, les conceptions n'ont-elles point été fortifiées ou modifiées par certaines circonstances spéciales? Par exemple par les caractères physiques du pays où

la coutume s'est développée? Car l'histoire de la religion, pareille à l'histoire des autres institutions humaines, a été profondément affectée par les conditions locales, et ne saurait être pleinement comprise si nous ignorions l'influence des détails physiques. Or, l'Asie Mineure, où le rite de la crémation d'un dieu a été fort répandu, dès un temps immémorial a subi l'action cyclopéenne des forces volcaniques. A vrai dire, ces volcans sont éteints, de mémoire d'hommes; mais de tous côtés, on aperçoit les vestiges de leurs feux assoupis, et le pays a été secoué et crevassé spasmodiquement par de terribles tremblements de terre. Ces phénomènes n'ont pu manquer de frapper l'imagination des habitants, et par suite, ils auront laissé, d'une manière ou d'une autre, quelque empreinte sur leur religion.

Parmi les volcans éteints de l'Anatolie, le plus important est le Mont Argée, au centre de la Cappadoce, cœur de l'antique pays des Hittites. En fait, c'est le sommet culminant de l'Asie Mineure et l'une des cimes les plus hautes que les Anciens aient connues, car, en altitude, le Mont Blanc ne le dépasse pas de beaucoup. L'Argée s'élève de la plaine, superbe et à pic, tel une immense pyramide et forme un point de mire, visible à des lieues et des lieues à la ronde. Son sommet étincelle sous des neiges permanentes et ses versants inférieurs étaient revêtus dans l'antiquité de forêts épaisses, qui fournissaient le bois de charpente aux habitants de la plaine dénudée de Cappadoce.

Dans ces forêts et dans les terrains bas, au pied de la montagne, les feux mourants du volcan se manifestaient encore au début de notre ère. Le sol était traître. Sous les gazons veloutés et unis se dissimulaient des tourbières enflammées, où se fourvoyaient les bêtes égarées et les voyageurs non avertis. Quand les bûcherons expérimentés abattaient des arbres dans la forêt, ils prenaient de grandes précautions. Plus loin la terre était marécageuse et, de nuit, se dégageaient des feux qui s'enflammaient au contact de l'air et se jouaient dans l'obscurité[565]. Il est probable que ces endroits, où la terreur étreignait les superstitieux, leur suggéraient nombre de légendes, mais nous ignorons quelles formes celles-ci prirent. Nous ignorons, de même, si des sacrifices étaient offerts sur les hauts lieux, quoiqu'une curieuse découverte puisse nous confirmer dans cette supposition.

Des aiguilles de porphyre rouge, dont les arêtes sont inaccessibles au montagnard, émergent, imposantes et grandioses, de la neige éternelle du sommet; l'explorateur Tozer y a trouvé des habitations humaines excavées çà et là dans le roc. L'une de ces demeures creusées dans la pierre serpente à l'intérieur du roc à une distance considérable; de grossières niches latérales y sont percées et sur le toit et les murs on voit encore la trace d'outils[566] Il est avéré que les Anciens ne faisaient pas d'ascensions de montagnes pour leur seul agrément, ni dans un but d'hygiène; il est donc difficile de ne pas s'imaginer que, seule la superstition a pu faire creuser ces demeures rupestres en un pareil endroit; il est possible que les cellules aménagées dans le roc aient formé des abris pour les prêtres chargés d'accomplir des rites religieux ou magiques sur le sommet.

3. *Le culte du feu en Cappadoce.*

Sous la domination des anciens Perses, la Cappadoce devint et demeura longuement le siège principal du culte du feu zorastrien; du vivant de Strabon, au début de notre ère, les adeptes de cette croyance ainsi que leurs temples étaient encore fort nombreux dans le pays. Au centre du temple, le feu perpétuel ardait sur un autel entouré d'un monceau de cendres; devant lui les prêtres chantaient chaque jour leurs prières, tenant en main un faisceau de verges de myrte, et coiffés de bonnets de feutre, munis de mentonnières qui couvraient leurs lèvres, de peur que leur haleine ne souillât la flamme sacrée[567]. Il est raisonnable de supposer que ces feux naturels qui, aux alentours du Mont Argée, ne cessaient de brûler, attiraient le culte des disciples de Zoroastre, car ailleurs des feux similaires ont, jusqu'à nos jours, été l'objet d'adoration religieuse. Par exemple, sur le penchant inférieur des Himalayas, des jets de gaz combustible des marais s'élancent de dessous terre; un grand temple indien s'élève sur cet emplacement et attire une foule de pèlerins. La flamme inextinguible, de couleur rougeâtre, émet des parfums aromatiques en jaillissant d'un puits dans la cour antérieure du sanctuaire. Les dévots arrivent avec leurs offrandes. qui d'ordinaire consistent en fleurs et les remettent aux fakirs de service; ceux-ci après les

avoir tenues au-dessus de la flamme, jettent ces pieux dons dans le corps du bâtiment[568]. En outre, des pèlerins hindous s'amènent, non sans difficultés, à Bakou, sur la mer Caspienne afin, d'adorer les feux éternels qui émanent du sol dans les nappes pétrolifères. Le lieu saint est à une distance d'environ dix milles au Nord-Est de la cité. Un voyageur anglais de passage à Bakou, au XVIII[e] siècle en fait la description suivante : « Il y a plusieurs anciens temples de pierre qui passent tous pour avoir été dédiés au Feu ; la plupart sont des voûtes en arceaux qui n'ont pas plus de 10 à 15 pieds de haut ; il s'y trouve aussi un petit temple où des Hindous modernes viennent faire leurs dévotions. Près de l'autel, il y a un gros bambou creux, à l'extrémité duquel sort une flamme bleuâtre, qui brûle doucement, telle la flamme d'un réchaud à alcool, mais plus pure. Les Hindous déclarent que ce feu à persisté depuis le déluge ; ils sont convaincus qu'il brillera jusqu'à la fin du monde et que, si l'on essayait de l'étouffer ou de le supprimer à cette place, il se manifesterait simplement dans un autre endroit. Ces pèlerins, d'ordinaire, forment une troupe de quarante ou cinquante malheureux fidèles qui arrivent de leur propre pays, se nourrissant de céleri sauvage, d'autres herbes et de topinambours, excellent comestible qui pousse un peu plus loin, au nord. Leur but de pèlerinage est l'expiation de leurs propres fautes ainsi que celles d'autrui. La durée de leur séjour près du sanctuaire est en proportion directe du nombre de personnes qui les ont chargés de prier pour elles. Ils se maquillent le front de safran et vénèrent tout particulièrement une vache rousse[569]. » Puisqu'on vient de si loin dans le dessein d'expier, et ses péchés et ceux d'autrui, il y a lieu de croire qu'une vertu purificative s'attache à ce feu sacré.

4. *Le Pays Brûlé de Lydie.*

Une autre région volcanique d'Asie Mineure est le district de Lydie auquel les Grecs donnèrent le nom de Pays Brûlé, à cause de son étrange aspect ; il s'étend à l'est de Sardes, dans la vallée supérieure de l'Hermus, et couvre une superficie d'environ cinquante milles de long sur quarante de large. Le pays, tel que le décrit Strabon, totalement dépouillé d'arbres, avait néanmoins

des vignes célèbres, dont les crus ne le cédaient à aucun des plus fameux de l'antiquité. Le sol des plaines était comme de la cendre, les collines pierreuses et noires avaient l'air d'avoir été carbonisées par le feu. Certains plaçaient dans cette Région Noire la lutte entre Typhon et les dieux et supposaient que c'étaient les foudres lancées du ciel sur le monstre impie, qui avaient ainsi incendié le pays. Mais, Strabon, esprit plus philosophique, pensait que les flammes qui avaient dévoré le pays étaient d'origine souterraine et non céleste, et il indiquait trois cratères, éloignés l'un de l'autre d'environ quatre milles, chacun d'eux se trouvant situé sur une colline de scories qui, selon lui, étaient de l'ancienne lave fondue, vomie par les volcans[570]. La science moderne a confirmé à la fois son observation et sa théorie. Les trois volcans éteints qu'il mentionne occupent encore aujourd'hui une position éminente dans le paysage. Ils s'élèvent tous les trois, en cônes noirs formés de cendres molles, de scories et de poussières, et ils se dressent escarpés autour d'un cratère profond. Des torrents de lave noire et rugueuse ont coulé ici, surgissant au pied du cône, gagnant entre les hauteurs jusqu'au lit de l'Hermus; fleuves aux ondes sombres, ils suivent les nombreux détours des vallées, et leurs teintes obscures font un vif contraste avec l'opulente verdure du paysage environnant. A leur surface, se fragmentent mille silhouettes fantastiques semblables, une mer fouettée par une tempête déchaînée, dont la houle se serait subitement pétrifiée. Les géologues estiment que ces noirs cônes de cendres et ces noirs torrents de lave sont d'une formation comparativement récente. Les intempéries, auxquelles leurs aspérités ont été exposées durant plusieurs millénaires, n'ont pas encore réussi à les éroder, ni à les pulvériser en terres végétales; les laves restent aussi dures, aussi stériles que si ce flot volcanique datait d'hier. Mais il y a dans lamême région plus de trente autres de ces cônes appartenant à un âge plus reculé, ainsi que le prouvent leurs formes moins âpres et le manteau de végétation qui les recouvre. Certains d'entre eux, à leur sommet, sont plantés de vignes[571]. Donc, aujourd'hui comme jadis, le sol volcanique se montre favorable à la culture des vignobles. Les Anciens n'étaient pas sans s'être aperçus de cette particularité. Strabon compare les vignes du Pays Brûlé à celles de Catane que l'Etna fertilise de ses cendres,

et il nous raconte que certaines personnes ingénieuses interprètent la naissance ignée de Dionysos comme une explication mythique des vignes nourries par un volcan [572].

§ 5. *Le Dieu du tremblement de terre.*

Mais des souvenirs moins agréables que ceux du jus généreux de la vigne vinrent rappeler aux habitants de ces régions que les feux des volcans n'étaient que mal éteints. Car non seulement le Pays Brûlé, mais toute la région méridionale, y compris la vallée entière du Méandre, était sujette à de fréquents et violents tremblements de terre. Le sol était léger, friable et plein de sels; le terrain était creux, miné par l'eau et le feu. La cité de Philadelphie souffrit tout spécialement de ces bouleversements. On nous dit que les secousses y étaient continuelles. Les maisons s'ébranlaient, les murs se lézardaient, et s'entrouvraient; les rares habitants avaient à s'occuper perpétuellement de réparer les brèches, soutenir et étayer les édifices qui menaçaient de leur crouler sur la tête. Il est vrai que la plupart des citoyens, par prudence, s'étaient arrangés pour aller vivre, disséminés, dans leurs fermes. « C'était merveille, dit Strabon, qu'une telle ville ait compté des habitants quelconques, et plus étonnant encore qu'on ait jamais pu la construire [573] ». Néanmoins, par une sage dispensation de la Providence, les tremblements de terre, qui ébranlaient leurs demeures, ne faisaient que renforcer leur foi. Les gens d'Apamée, dont la ville fut constamment dévastée, offraient avec ferveur leurs dévotions à Poseidon, le dieu du tremblement de terre [574].

L'île de Santorin, de l'archipel grec, a été aussi, durant des milliers d'années, le théâtre de l'activité volcanique. A un certain moment, les eaux de la baie se mirent à bouillonner et devinrent des flammes pendant quatre jours, et un îlot, composé de matières rougies au feu, surgit petit à petit au-dessus des flots, comme s'il était hissé par une machinerie de théâtre.

A cette époque il se trouvait justement que les Rhodiens détenaient la suprématie des mers; c'étaient des princes-marchands dont la sage politique, l'oligarchie stricte mais bénévole, et la belle ville insulaire qu'ils habitaient, et où ils avaient accumulé

de riches trésors d'art, faisaient en un sens les Vénitiens de l'antiquité. Lorsque l'ébullition se fut calmée et que la chaleur de l'éruption eut diminué, les Rhodiens envoyèrent leurs capitaines de mer aborder à l'île nouvelle; ceux-ci y dressèrent un temple à Poseidon le Fondateur ou Poseidon Protecteur[575] : épithète flatteuse qu'on lui donnait souvent, comme pour lui suggérer l'idée qu'il ne fallait pas secouer la terre plus qu'il ne lui était absolument nécessaire[576]. En maints endroits, on sacrifiait à Poseidon le Fondateur, dans l'espoir que, méritant ce surnom, il n'abattrait pas les maisons sur la tête de ses adorateurs[577].

Un autre exemple de tentative faite par les Grecs pour pacifier l'esprit agité souterrain est utile à signaler, vu que des sauvages modernes, placés dans les mêmes conditions font des efforts semblables pour atteindre au même résultat. Un jour qu'une armée lacédémonienne, sous le roi Agésipolis, était en campagne, il arriva que la terre fut ébranlée par une secousse. C'était vers le soir; le roi prenait son repas sous sa tente avec ses officiers. Dès que le coup se fit sentir, d'un commun accord, avec une admirable présence d'esprit, ils se mirent tous sur pied, et entonnèrent l'hymne populaire en l'honneur de Poseidon. Les soldats de garde à l'extérieur de la tente reprirent le refrain et bientôt l'armée entière, à l'unisson, chantait la mélodie sacrée[578]. La tradition ne nous dit pas si le corps de musique des flûtistes, qui menait toujours les tuniques-rouges spartiates au combat, accompagnait de sa stridente mélopée les grosses voix des soldats[579]. En tout cas, l'intention de ce cantique de louanges, adressé au dieu qui ébranle la terre, n'a pu être qu'une supplication d'arrêter la catastrophe. Nous parlons des tuniques rouges des Spartiates[580], parce que l'uniforme des soldats spartiates était rouge. Comme ils se battaient en ligne déployée, et jamais en colonne, un régiment spartiate avançant à l'attaque présentait toujours le spectacle d'une mince ligne rouge, comme jadis les Anglais. Et c'est, assurément, dans cet ordre, musique en tête, le soleil dorant leurs armes, que les Lacédémoniens ont avancé pour rencontrer les Perses aux Thermopyles; pareils aux soldats de Cromwell, qu'on appelait les Côtes-de-Fer, ces hommes-là savaient se battre aussi bien que chanter des psaumes[581].

Si les Lacédémoniens s'imaginaient pouvoir arrêter un tremble-

ment de terre par un chœur de soldats, ils ressemblaient en cela, tant en pratique qu'en théorie, à plusieurs autres barbares. Ainsi les habitants de Timor, dans les Indes Néerlandaises, pensent que la terre repose sur l'épaule d'un géant puissant, qui, lorsque le globe le gêne sur une de ses omoplates, le fait passer sur l'autre, ce qui ébranle le sol. Alors tous se mettent à crier à pleine voix, afin de rappeler au géant qu'il y a encore des humains sur terre, car autrement ils craindraient que, las de son fardeau, le colosse, dans un moment d'impatience, le laisse tomber dans la mer[582]. Les Manichéens avaient une théorie identique à propos des tremblements de terre, sauf que d'après eux, le géant fatigué transférait sa charge accablante d'une épaule à l'autre tous les trente ans[583], opinion qui, du moins, indique l'observation d'un cycle récurrent de trépidations. Nous ne savons pas si ces hérétiques réduisaient cette absurde théorie à l'absurde pratique de crier à pleine voix, afin de signaler à l'auteur des secousses combien il dérangeait les habitants de cette planète. Néanmoins la théorie en question ainsi que la pratique se trouvent pleinement développées dans l'Inde.

Dès que les Balineses et les Sondanais se rendent compte que la terre commence à trembler, ils s'exclament : « Encore vivants! » ou : « Nous vivons toujours! », afin de remémorer leur existence au dieu ou au géant qui secoue la terre[584]. Les naturels de Leti, Moa, Lakor, îles de l'archipel Indien, croient que les tremblements de terre sont causés par grand mère Terre, qui veut savoir si ses descendants sont toujours là; de sorte que ceux-ci poussent de perçantes vociférations, afin de calmer la trop grande sollicitude de leur aïeule[585].

Les Tamis de la Nouvelle Guinée attribuent les tremblements de terre à un certain vieux Panku qui siège sous un énorme rocher : dès qu'il bouge, la terre tressaille. Si la secousse se prolonge, ils battent le sol avec des branches de palmier en disant : « Holà, toi, en bas, tout doux, attention, nous sommes toujours là[586]! » Les Shans de Birmanie apprennent par les moines bouddhistes qu'un énorme poisson dort sous la terre tenant sa queue dans sa bouche; mais, de temps à autre, il s'éveille, mord sa queue et, se faisant mal, il se met à faire des contorsions, — ce qui, du même coup, agite le sol. Telle est la cause des grands

tremblements de terre. La cause des secousses moins importantes est d'autre nature : celles-ci sont produites par de petits bonshommes, qui, vivant sous terre et s'ennuyant parfois, heurtent le toit du monde qui est sur leurs têtes; de ces petits coups résultent les tremblements de terre insignifiants. Quand les Shans perçoivent de telles oscillations, ils sortent vite de leurs demeures, s'agenouillent et crient aux petits bonshommes souterrains : « Nous voici, nous voici[587] ! »

Dans le Pérou oriental, dans la Pampa del Sacramento, les tremblements de terre sont très fréquents. Les Conibos, tribus d'Indiens sur la rive gauche du grand fleuve Ucayali, s'en prennent à un Créateur, qui, d'ordinaire, réside au ciel, mais qui, de temps à autre, en descend pour voir si l'œuvre de ses mains existe encore. De sa descente résulte le tremblement. Par conséquent, quand arrive ce phénomène, les Indiens se précipitent hors de leurs cases, avec des gestes désordonnés, en criant, comme pour répondre à un appel : « Un moment, un moment, mon père, me voilà ! ». Leur intention est évidemment d'assurer au père céleste qu'ils sont toujours en vie et qu'il peut s'en retourner, libre d'inquiétude, à sa demeure céleste. Sauf dans un tremblement de terre, ces indigènes ne se souviennent aucunement de leur créateur et ne lui offrent nul hommage[588]. En Afrique, la tribu Atonga du lac Nyassa se disait que le tremblement de terre était la voix de Dieu, qui appelait pour savoir si son peuple était présent ; de sorte que, dès que le grondement souterrain se faisait entendre, ils vociféraient bien vite leur réplique : « Ye, Ye, » et certains d'entre eux prenaient les vases servant à broyer le grain et, saisissant leurs pilons, ils en frappaient les mortiers. Ils croyaient que, s'ils ne faisaient pas ainsi pour répondre à l'appel divin, l'un d'eux mourrait[589]. Les natifs de l'Ourwira accusent un sultan défunt, qui déambule sous le sol, de créer les tremblements de terre ; ils se mettent donc sur pied en son honneur et plusieurs d'entre eux portent la main au front pour saluer le prince défunt ; s'ils négligeaient d'accomplir cet acte de respect, ils courraient risque d'être engloutis tout vifs[590]. Les Bagandas du Centre Africain rendaient responsables des tremblements de terre certain dieu appelé Musisi qui vivait sous le sol et qui agitait la terre dès qu'il bougeait. Dans de telles occasions, ceux qui avaient des fétiches à portée les caressaient, en

priant la divinité de se tenir tranquille ; les femmes enceintes se tapotaient l'abdomen, afin que le dieu ne prît ni leur vie ni celle de l'enfant qu'elle portaient ; d'autres poussaient des cris aigus pour induire la divinité au calme[591].

Quand arrive à Sumatra, chez les Bataks, un tremblement de terre, ils crient, « la poignée, la poignée ! ». On explique cette exclamation de façons différentes. Les uns disent que c'est une allusion délicate à l'épée qui doit percer jusqu'à la poignée le corps du démon ou du serpent qui secoue la terre. Dans cette explication, ce serait une huée ou une menace vis-à-vis de l'être malfaisant[592]. D'autres maintiennent que quand Batara-guru, le créateur, était en train de former la terre, il commença par construire un radeau et il demanda à un certain Naga-padoha de le soutenir. Tandis qu'il travaillait, son ciseau se cassa, et au même moment, Naga-padoha se mit à bouger sous son faix ; Batara-guru cria : « Tiens bon, un instant, la poignée de mon ciseau vient de se briser ». Et voilà pourquoi les Bataks s'écrient : « la poignée du ciseau », pendant un tremblement de terre. Ils s'imaginent que Naga-padoha, induit en erreur, prendra les mots comme venant du créateur et qu'il tiendra ferme en conséquence[593].

Dans certaines parties des Célèbes, quand la terre tremble, on dit que tous les habitants du village se précipitent hors de leurs demeures et arrachent de l'herbe par poignées pour attirer l'attention de l'esprit de la terre qui, sentant ainsi ses cheveux arrachés, aura conscience, et d'une façon assez pénible, qu'il y a encore des habitants sur terre[594]. Ainsi, à Samoa, pendant les tremblements de terre, les indigènes se mettaient parfois à courir et à se jeter par terre, mordaient la terre, et poussaient des clameurs frénétiques, pour prier le dieu Mafuie de cesser de secouer la terre, de peur qu'il ne la mît en pièces[595]. Ils se consolaient par la pensée que Mafuie n'avait qu'un bras : « s'il en avait deux, quelles secousses il nous ferait sentir ![596] ». Les Bagobos des îles Philippines croient que la terre est posée sur un grand poteau, qu'un gros serpent s'efforce de déplacer ; lorsque le serpent ébranle le poteau, la terre tremble. Dans de telles occasions, les Bagobos frappent leurs chiens pour les faire hurler, car le hurlement des animaux effraye le serpent, qui s'arrête ainsi de

secouer le poteau. Aussi, pendant tout le temps que dure un tremblement de terre, on peut entendre, dans chaque maison d'un village Bagobo, retentir les cris aigus et prolongés des chiens[597]. D'après les Tongans, la terre est supportée par le corps étendu du dieu Móooi. Quand, fatigué de rester dans cette position, il essaye de se retourner, il produit ainsi un ébranlement de la terre. Alors on crie, on frappe le sol avec des bâtons pour le faire tenir tranquille[598]. Les Birmans font aussi un grand bruit pendant un tremblement de terre, frappent les murs de leur maison, et poussent des cris pour faire peur au génie malfaisant qui secoue la planète[599]. Dans les mêmes occasions, et dans le même but, certains indigènes de la Péninsule de la Gazelle, dans la Nouvelle-Bretagne, battent du tambour et sifflent dans des coquillages[600]. Les Dorasques, tribu indienne de Panama, croyaient que le volcan de Chiriqui était habité par un esprit puissant, qui, dans ses accès de colère, produisait les tremblements de terre. Les Indiens lançaient alors des volées de flèches dans la direction du volcan pour effrayer cet esprit et l'arrêter dans son œuvre malfaisante[601]. Pour certains Indiens du Pérou, un tremblement de terre était un signe que les dieux étaient altérés; aussi se mettaient-ils à répandre de l'eau sur le sol[602]. A Ashantee, on mettait à mort plusieurs personnes après un tremblement de terre; on les immolait en sacrifice à Sasabonsun, le dieu du tremblement de terre, dans l'espoir de satisfaire pour un temps sa cruauté. On arrosait de sang humain ces maisons que la secousse avait renversées ou endommagées, avant de les reconstruire. Lorsqu'une partie du mur du palais du roi à Coomassie fut abattue par un tremblement de terre, on égorgea cinquante jeunes filles, et la boue qu'on devait employer pour les réparations fut pétrie dans leur sang[603]. Un Anglais, résidant à Fiji, attribuait à un tremblement de terre effrayant, qui avait causé la mort de nombreux indigènes, un accès soudain de piété qui survint à Kantavu, l'une des îles. Les Fijiens croient que leurs îles sont supportées par un dieu, qui produit les tremblements de terre en se retournant dans son sommeil. Aussi lui offrent-ils des objets de grande valeur pour qu'il se retourne le plus doucement possible[604]. A Nias, un violent ébranlement de la terre produit un heureux effet moral sur les indigènes. Ils sup-

posent que la secousse est causée par un certain Batoo Bedano, qui veut détruire la terre à cause de l'iniquité du genre humain. Ils s'assemblent donc, et fabriquent une grande statue avec le tronc d'un arbre. Ils lui font des offrandes, confessent leurs péchés, corrigent les poids et mesures frauduleux, promettent d'être meilleurs à l'avenir, implorent le pardon, et, si la terre s'est entr'ouverte, ils jettent un peu d'or dans la fissure. Mais, quand le danger est passé, tous leurs vœux et leurs belles promesses sont vite oubliés[605].

Nous pouvons supposer que dans les pays de Grèce qui ont essuyé beaucoup de tremblements de terre, comme par exemple, l'Achaïe et les côtes occidentales de l'Asie Mineure, Poseidon était vénéré tout autant comme dieu du tremblement de terre que comme dieu marin[606]. Il convient de se rappeler qu'un tremblement de terre s'accompagne souvent de raz de marée, ces soulèvements extraordinaires de la mer, qui portent subitement d'immenses vagues, hautes comme des montagnes, sur la terre, submergeant les villes et les plaines à une grande distance ; les côtes du Chili et du Pérou ont souvent été dévastées par ces deux cataclysmes, dont le raz de marée est considéré comme le plus alarmant[607]. Les Grecs avaient fréquemment à subir cette combinaison de catastrophes, comme si la mer et la terre conspiraient ensemble pour détruire les humains et leurs œuvres[608]. Sur la côte d'Achaïe, par une nuit d'hiver, la ville de Hélice fut rasée au niveau du sol par des vagues immenses qui engloutirent tous ses habitants, et on s'en prit au courroux de Poseidon pour expliquer cette destruction[609]. Pour un peuple familier avec la double calamité, il est naturel de penser qu'un seul et même terrible dieu gouverne la mer et fait trembler la terre. L'historien Diodore de Sicile observe que le Péloponèse était censé avoir été autrefois la patrie de Poseidon, que tout le pays lui était pour ainsi dire consacré et que chaque cité l'adorait comme le dieu suprême. L'historien met cette dévotion à Poseidon en partie sur le compte des tremblements de terre et des inondations qui sévirent dans le pays, et en partie sur les gouffres extraordinaires et les rivières souterraines qui forment un des traits saillants de cette région de montagnes calcaires[610].

§ 6. *Le culte des vapeurs méphitiques.*

Dans les régions volcaniques, la religion des indigènes n'a pas subi uniquement l'empreinte des phénomènes d'éruptions et de bouleversements souterrains, quoique ces deux fléaux fussent les plus graves; il y avait encore à compter, dans les pays de volcans[611], avec les vapeurs méphitiques et les sources chaudes qui y abondent. Ces gaz, ainsi que ces eaux, ont trouvé des adorateurs; ils existent, ou bien ils ont existé, dans les districts de l'Asie Mineure que nous étudions ici.

Commençons par parler des vapeurs, et prenons pour exemple de leur effet mortel, le Guevo Upas, ou Vallée du Poison, près de Batur à Java. C'est le cratère d'un volcan éteint; il a environ un demi-mille de circonférence, et de trente à trente cinq pieds de profondeur. Tout homme, tout animal qui descend au fond meurt fatalement. Le sol est jonché de carcasses de tigres, de cerfs, d'oiseaux et même d'hommes, tous tués par les abondantes émanations d'acide carbonique qu'exhale le sol. Si l'on y fait descendre des animaux, ils meurent en quelques minutes. Toute la chaîne des collines est volcanique. Deux cratères voisins émettent de la fumée[612]. Dans un autre cratère de Java, près du volcan Talaga Bodas, les exhalaisons sulfureuses ont été funestes aux tigres, aux oiseaux, à une multitude d'insectes, et ce sont les parties molles de ces bêtes, comme les fibres, les muscles, les cheveux et l'épiderme qui sont bien préservées, tandis que les os sont corrodés ou détruits[613].

Les Anciens connaissaient les gaz délétères de leur propre pays et ils considéraient les ouvertures d'où ils s'échappaient comme les soupiraux des régions infernales[614]. Les Grecs les appelaient *Plutonia* ou *Charonia*[615]. En Italie, cet air corrompu était personnifié par une déesse qui, sous le nom de Méfitis était adorée en diverses parties de la péninsule[616]. Elle avait un temple dans la fameuse vallée d'Amsanctus sur le territoire d'Hirpinum, où les exhalaisons, dues à l'haleine de Pluton en personne, étaient si pernicieuses que tous ceux qui mettaient le pied en cet endroit mouraient[617]. C'est un vallon en partie boisé de marronniers, parmi les collines calcaires, à environ quatre milles de la ville

de Frigento. Ici, sous un roide talus de calcaire décomposé, se trouve une fontaine d'eau sombre, couleur de cendre, qui sourd perpétuellement avec des explosions pareilles à un tonnerre lointain. Un torrent d'eau également noirâtre tombe dans cette fontaine, surgissant de dessous la colline nue, mais la cascatelle n'a que quelques pieds de hauteur. Un peu au-dessus, se voient quelques bouches dans le sol, à travers lesquelles des gaz chauds d'hydrogène sulfuré soufflent, avec plus ou moins de bruit selon la dimension de l'ouverture. Ces gaz sont certainement ceux que les Anciens estimaient être l'haleine de Pluton. La fontaine s'appelle à présent *Mefite* et les bouches s'appellent *Mefitinelle*. De l'autre côté de la fontaine, il y a un petit étang appelé *Coccaio* ou chaudron, parce qu'il est dans un état d'ébullition continuelle. Une masse épaisse de vapeurs méphitiques, visibles à cent yards de distance, flottent et ondulent rapidement sur sa surface. Les exhalaisons de ces eaux sont souvent funestes, surtout quand elles sont portées par un grand vent. Mais comme l'acide carbonique ne s'élève pas naturellement à plus de deux ou trois pieds du sol, il est possible, quand l'air est calme, de se promener autour des eaux, néanmoins il est difficile de se baisser, et il serait dangereux de tomber. L'ancien temple de Mefitis a été remplacé par un sanctuaire dédié à sainte Félicie, Vierge et Martyre[618].

Des exhalaisons semblables se dégageaient sur des points divers du district volcanique de Carie et furent l'objet, dans l'antiquité, d'une vénération superstitieuse. Par exemple, dans le village de Thymbria, où une grotte sacrée laissait échapper des émanations nocives, l'endroit passait pour le sanctuaire de Charon[619]. Une caverne du même genre existait au village d'Achara près Nysa, dans la vallée du Méandre. Là, sous l'antre, un beau bosquet renfermait un temple dédié à Pluton et à Perséphone. Le lieu était consacré à Pluton, néanmoins les malades venaient y chercher la guérison. Ils vivaient dans le hameau avoisinant et les prêtres leur prescrivaient un traitement qui, disait-on, leur avait été révélé en songe par les deux divinités. Très souvent les hiérodules emmenaient leurs patients à la caverne et les y laissaient des journées entières sans manger. Parfois ces malheureux furent eux-mêmes visités en rêve par la faveur divine,

mais ils suivaient toujours la direction spirituelle des pontifes. L'endroit ne pouvait être approché que par les malades; il était fatal à tous les autres. On célébrait dans le village une fête annuelle, et les affligés accouraient alors en foule pour se délivrer de leurs infirmités. Ce jour-là, vers l'heure de midi, un certain nombre de jeunes athlètes, le corps oint d'huile, portaient un taureau et allaient le déposer dans la caverne. Mais à peine la bête y avait-elle fait quelques pas qu'elle s'affaissait sur le sol et expirait : tel était l'effet meurtrier des exhalaisons[620].

Il existait un autre sanctuaire du même genre, consacré à Pluton, à Hiérapolis, dans la vallée supérieure du Méandre, sur les frontières de la Lydie et de la Phrygie[621]. Là, au pied de la colline, on voyait une profonde caverne, dont l'ouverture étroite laissait tout juste passer le corps d'un homme. Un espace carré devant la caverne, était clôturé; les nuages de vapeur y étaient si épais qu'on n'apercevait presque pas le sol. Par un temps calme on pouvait s'approcher de la barrière en toute sécurité, mais la franchir eût été la mort immédiate. Des taureaux, qu'on poussait dans cet espace, s'abattaient par terre et on les retirait sans vie; les moineaux, que les spectateurs faisaient voler dans le brouillard en guise d'expérience, tombaient morts à l'instant. Cependant les eunuques, prêtres de la Grande Déesse-Mère, pouvaient impunément pénétrer dans l'enclos; bien plus, ils s'avançaient jusqu'à l'ouverture même de la caverne, se baissaient, et y rampaient jusqu'à une certaine distance en retenant leur souffle, mais l'expression de leur visage ressemblait à celle des asphyxiés. Certains attribuaient cette immunité des prêtres à la protection divine, d'autres à l'emploi d'antidotes[622].

7. *Le culte des sources chaudes.*

Il a été impossible de découvrir de nos jours la mystérieuse caverne d'Hiérapolis aux vapeurs mortelles; on pourrait croire qu'elle avait disparu dès l'antiquité[623]; peut-être a-t-elle été détruite par un tremblement de terre. Mais une autre merveille de la Ville Sainte subsiste encore de nos jours. Les sources chaudes, avec leur dépôt calcaire qui, comme la baguette d'un sorcier, change en pierre tout ce qu'il touche, excitaient l'admira-

tion étonnée des Anciens, et le temps n'a fait depuis que rehausser la splendeur fantastique de cette féerie. Les ruines majestueuses d'Hiérapolis occupent une large terrasse sur le versant de la montagne, et dominent au loin un paysage d'une beauté et d'une grandeur extraordinaires, qui s'étend depuis les sombres précipices et les neiges éblouissantes du Mont Cadmus jusqu'aux sommets brûlés de la Phrygie, dont les teintes rosées se meurent dans le bleu du ciel. Derrière la cité, s'élèvent des collines entrecoupées de ravins boisés. Au-devant, la terrasse descend en falaises, de trois cents pieds de hauteur, vers la vallée désolée et sans arbres du Lycus. Du haut en bas de ces falaises, les sources chaudes se sont déversées, ou ont coulé goutte à goutte, pendant des milliers d'années, et les ont incrustées d'une substance blanche et perlée, ressemblant à du sel ou à de la neige. L'effet produit par l'ensemble est comme si un puissant fleuve, de deux milles de large, avait été subitement fixé dans le moment de sa chute le long d'une haute falaise et s'était transformé en marbre blanc. C'est un Niagara pétrifié.

L'illusion est surtout très forte en hiver ou dans la fraîcheur des matins d'été, lorsque le brouillard des sources chaudes flotte dans l'air, comme un voile d'embrun tendu au-dessus de l'écume de la cascade. La falaise blanche, qui attire l'attention du voyageur à une distance de vingt milles, s'embellit encore quand on l'examine de plus près, et crée mirage sur mirage. Elle nous semble alors un glacier : ses longues stalactites pendent comme des aiguilles de glace, et les neiges immaculées de sa nappe lisse se nuancent çà et là de délicates touches bleues, roses et vertes, de toutes les couleurs de l'arc-en-ciel. Ces cascades pétrifiées d'Hiérapolis sont parmi les merveilles du monde. Il est même probable qu'elles ont été sans rivales dans leur genre, depuis qu'une éruption volcanique a détruit les fameuses terrasses blanches et roses de Rotomahana en Nouvelle-Zélande.

Les sources chaudes qui ont créé ces miracles à Hiérapolis s'élèvent dans un large et profond étang, parmi les ruines aussi vastes qu'imposantes de l'ancienne ville. Leurs eaux sont d'un vert céladon, limpides et transparentes. Au fond on peut voir les colonnes corinthiennes de marbre blanc qui ont dû autrefois former une belle galerie autour de la fontaine sacrée ; elles étin-

ce ent à travers l'eau vert-bleu et semblent les ruines d'un palais de Naïades. Des touffes d'oléandres et de grenadiers ombragent le petit lac et ajoutent à son charme. Mais ce lieu enchanté n'est pas sans dangers. Des bulles d'acide carbonique s'élèvent sans cesse du fond et montent à la surface, en pétillant comme des parcelles argentées. Sur la berge, on trouve des cadavres de bêtes et d'oiseaux qui étaient venus s'abreuver et que la vapeur méphitique avait asphyxiés; et les villageois racontent que des baigneurs, tombés en syncope sous l'effet de ces gaz irrespirables, furent noyés; le génie des eaux, croyaient-ils, les avait attirés au fond de l'étang.

Les sources d'eau chaude, une fois que la piété des fidèles eut cessé de les entretenir en bon état, ont débordé pendant des siècles de leurs canaux et ont librement envahi le plateau. Son sol s'est rehaussé de plusieurs pieds par les dépôts laissés, dont les blancs monticules cachent les ruines et entravent la marche du voyageur, sauf là où les anciens conduits, comblés jusqu'au bord de matières solides, créent à présent des chaussées nivelées d'où le voyageur peut, sans descendre de cheval, contempler l'étrange panorama. Dans l'antiquité, les cultivateurs s'ingéniaient pour conduire les eaux dans des rigoles autour de leurs terrains et de la sorte, en peu de temps, leurs champs, leurs vignes étaient clôturés par des enceintes de solides pierres. Ces eaux étaient aussi spécialement propres à la teinture des étoffes de laine. En mélangeant à ces eaux les sucs de certaines racines, les draps qu'on y immergeait se teignaient des plus beaux tons de la pourpre et de l'écarlate[624].

Il n'est pas douteux qu'Hiérapolis obtint sa réputation de ville sacrée en grande partie grâce à ses sources chaudes et à ses vapeurs méphitiques. L'effet thérapeutique des eaux minérales et thermales était très bien connu des Anciens et il serait instructif, de pouvoir étudier les causes qui, graduellement ont éliminé l'élément superstitieux de l'application de ces eaux et ont converti maints sites de l'ancienne religion volcanique, en nos stations balnéaires d'aujourd'hui. Chez les Grecs, c'était un article de foi que toutes les sources chaudes étaient consacrées à Hercule[625]. « Qui a jamais entendu parler de bains froids consacrés à Hercule? » dit l'Injustice, dans Aristophane; et la Justice

admet que ce patronage, accordé aux bains chauds par le héros musculeux, était l'excuse alléguée par les adolescents, pour se prélasser des jours durant dans l'eau chaude, au lieu de transpirer, comme ils auraient dû le faire, au gymnase[626]. On disait que les sources thermales avaient, au début, été créées pour rafraîchir Hercule après ses travaux; les uns attribuaient cette bonne pensée et cette aimable action, à Athénè, d'autres à Héphæstus; d'aucuns les attribuaient aux Nymphes[627]. L'eau chaude de ces sources paraît avoir été employée pour guérir les maladies de peau, car, selon le proverbe grec, « la démangeaison d'Hercule » ainsi nommait-on le malaise dont souffraient ceux qui prenaient des bains chauds pour la gale[628].

Fort de son association avec les eaux médicinales, Hercule se faisait passer pour patron de l'art thérapeutique. A en croire Lucien, il refusait de céder le pas au ciel à Esculape lui-même. Le différend entre les deux divinités amena une querelle inconvenante : « Veux-tu dire », disait Hercule à son père Zeus, dans un mouvement d'indignation, « que cet apothicaire doive s'asseoir à table avant moi? » — à quoi l'apothicaire répondit, avec beaucoup d'acrimonie et rappela certains épisodes désagréables de la vie privée du corpulent héros. Finalement, la dispute fut réglée par Zeus en faveur d'Esculape, sous le prétexte que ce dernier, étant mort avant Hercule, avait droit de préséance, comme son aîné[629].

Parmi les sources thermales consacrées à Hercule, les plus fameuses étaient celles qui jaillissaient aux Thermopyles et qui fournirent au défilé son nom de Portes-Chaudes[630]. Les bains chauds, que les indigènes appelaient « Les Pots » furent agrandis et perfectionnés afin de servir aux malades, par le riche sophiste Hérode Atticus, au IIe siècle de notre ère. Un autel dédié à Hercule se dressait à côté des Thermes[631]; d'après une tradition, ces sources chaudes furent créées ici par Athénè pour rafraîchir le dieu[632]. Elles existent aujourd'hui encore, sans changement apparent, quoique le recul de la mer ait converti le défilé en une large plaine marécageuse, à travers laquelle le Sperchius large, mais peu profond, roule nonchalamment ses eaux bourbeuses pour aller s'épancher dans la mer. Du côté opposé, d'âpres montagnes surplombent le défilé de leurs rochers et précipices; leurs versants grisâtres sont parsemés de broussailles ou de buissons,

partout où la végétation trouve un point pour s'enraciner, et les crêtes couronnée de pins se profilent sur l'horizon. Elles rappelleraient à un Ecossais les monticules, les falaises désordonnées, les escarpements par lesquels Ben Venue descend à la Plage Argentée de Loch Katrine.

La fontaine principale sourd des rochers juste au pied du point le plus haut et le plus abrupt. Après avoir formé une petite mare, l'eau coule rapidement vers l'orient en contournant le pied des montagnes. Elle a un tel degré de chaleur, du moins tout près de la source, que c'est à peine si l'on peut y tremper la main, et la vapeur s'élève épaisse sur toute la surface du ruisseau. De fait, les nuages de blanches vapeurs, et les fortes exhalaisons sulfureuses apprennent facilement au voyageur le chemin du lieu célèbre, bien avant qu'il puisse apercevoir les fontaines. L'eau est claire, mais prend une teinte de bleu outre-mer ou céladon, qui provient des dépôts épais et gluants de soufre d'un bleu verdâtre, qui couvrent le fond du courant; celui-ci, partant de sa source, tout fumant avec ses effluves sulfureuses, bondit vers l'est pendant quelques cents yards au pied de la montagne et là il unit ses eaux bleues à une autre source, qui surgit avec plus de calme dans une espèce de piscine naturelle, au milieu des roches. Les flancs de ce bassin ne sont pas revêtus de soufre sur une aussi grande épaisseur que les berges du ruisseau; par conséquent leur eau n'est pas aussi bleue. Un peu plus loin, se trouve un second bassin plus grand, qui, à en juger par sa forme carrée et ses côtés aplanis, paraît être artificiel, au moins en partie. Ce sont là sans doute les *Pots* que mentionnent les anciens auteurs. Les baigneurs modernes s'en servent encore et quelques cabines en bois sont à la disposition des passants. Une fraction de l'eau est conduite dans un chenal artificiel pour faire tourner un moulin à un mille et demi à l'extrémité est du défilé. Dans son cours, l'eau a couvert le sol spongieux d'une croûte blanche qui sonne creux sous les pas[633]. Nous pouvons conjecturer que c'est à cause de ces sources curieuses qu'Hercule fut associé à ce district; c'est sans doute aussi pourquoi on plaça sur le sommet du mont Œta la scène de la mort du dieu sur le bûcher. Le pays est volcanique et a souvent subi des tremblements de terre[634].

Au-delà du détroit, l'île d'Eubée a souffert, à la même épo-

que, des mêmes fléaux. Sur ses côtes sud, des sources sulfureuses, pareilles à celles des Thermopyles, mais bien plus chaudes et plus efficaces, étaient également dédiées à Hercule[635]. Leur forte action curative, spécialement pour les maladies de peau et la goutte, appellent en ces lieux les impotents de l'ancien temps et d'aujourd'hui. Sylla y prit les eaux pour soigner sa goutte[636] et à l'époque de Plutarque la ville voisine d'Edepse, située dans la vallée verdoyante, à deux mille des sources, était le rendez-vous des élégants de la Grèce. Des constructions aussi gracieuses que commodes, un pays amène, l'abondance du poisson et du gibier, l'effet salutaire des bains, tout s'alliait pour attirer à Edespe une foule de flâneurs, durant la « haute saison », qui en Grèce, tombait au printemps radieux. Tandis que d'aucuns regardaient danser les danseurs, ou se délectaient aux sons des harpes, d'autres passaient les heures à discourir, prenant leurs aises à l'ombre des colonnades ou déambulant sur la plage du magnifique détroit, devant le panorama où s'étageaient, de l'autre côté de la mer, montagnes sur montagnes immortalisées par l'Histoire[637]. Presque rien ne reste de tout ce luxe élégant des Grecs ; néanmoins les sources bienfaisantes sourdent toujours comme autrefois. Dans le cours des temps, le dépôt calcaire blanc-jaune, que laisse l'eau derrière elle, a formé un monticule au pied des montagnes et le ruisseau tombe en cascade vaporeuse du haut du rocher, droit dans la mer[638]. Il arriva qu'après un tremblement de terre, et trois jours durant, les sources furent taries et qu'au même moment les fontaines des Thermopyles ne coulèrent plus[639]. Cet incident prouve combien les thermes des deux côtés du canal étaient en rapport étroit non seulement l'un avec l'autre, mais encore avec l'action volcanique. Une autre fois, une source froide jaillit tout à coup à côté des sources chaudes d'Edespe ; comme cette eau était réputée remède souverain, les malades venaient pour la boire, de près comme de loin. Mais les généraux du roi Antigone, désireux de percevoir un revenu, créèrent un impôt sur cette eau, et la source, comme indignée d'être employée à un si vil usage, disparut aussi subitement qu'elle était venue[640].

Hors de Grèce, Hercule était encore associé aux eaux thermales. L'influence hellénique étendait ce culte à la Sicile[641], à l'Italie[642] et

même à la Dacie[643]. Il est difficile de dire pourquoi le héros fut choisi comme patron de ces sources chaudes. Néanmoins il est utile de se rappeler que ces fontaines combinent de certaine manière les principes doubles, et en apparence incompatibles, de l'eau et du feu[644], de fécondité et de destruction, et que la mort d'Hercule dans les flammes paraît l'associer à l'élément igné. De plus, le conflit apparent des deux principes n'est point aussi absolu qu'on le supposerait à priori; car la chaleur est aussi nécessaire que l'humidité pour entretenir la vie humaine et végétale. Les feux volcaniques ont, eux aussi, un aspect bienfaisant, puisque leurs produits améliorent le bouquet des vignes. Les Anciens eux-mêmes avaient remarqué, comme nous l'avons vu, le rapport existant entre le bon vin et le sol volcanique et ils avaient proposé, plus ou moins sérieusement, d'interpréter le dieu du vin Dyonisos comme le fils du feu[645]. Patron des sources chaudes, Hercule combinait les éléments générateurs de la chaleur et de l'humidité et pouvait de la sorte représenter, dans l'un de ses maints aspects, le principe de fertilité.

En Syrie, les femmes stériles s'en vont aux sources chaudes afin de demander au Saint, ou au génie des eaux, de les rendre fécondes[646]. C'est le cas, par exemple, dans le pays de Moab, aux célèbres sources thermales qui, à travers une gorge sauvage, vont se jeter dans la mer Morte. Les anciens Grecs les surnommaient Callirhoé, *les Belles Ondes*. Hérode mourant, accablé de maladies multiples, que les Juifs dévôts attribuaient à la vengeance divine, s'en fut vainement chercher dans ses eaux l'arrêt ou l'adoucissement du fatal progrès de ses maux. Mais les eaux salutaires ne lui apportèrent aucun soulagement et il dut se retirer à Jéricho, pour y mourir[647]. Les fameuses fontaines jaillissent en divers endroits des flancs d'une profonde et pittoresque ravine; elles forment un torrent d'eau tiède qui se précipite dans le creux du vallon, bondissant de roche en roche et y jetant son écume, à l'ombre noire des tamaris et des fourrés de roseaux. Des deux côtés, le rivage, semé de blocs, se frange de fougères capillaires; l'une des sources se déverse du haut d'un talus rocailleux, le long d'une falaise que l'eau sulfureuse a nuancée de jaune. Les escarpements élevés qui resserrent l'étroit abîme sont aussi audacieux et imposants que variés de teintes; car ils

passent par toute une gamme de couleurs du grès rouge, au calcaire blanc et jaune, jusqu'au noir basalte ; c'est à la jonction du grès et du calcaire que les eaux trouvent leur issue. Leur degré de leur chaleur est élevé, et des tourbillons de vapeur émanent des pentes montagneuses largement fendillées, tandis qu'on entend le sourd mugissement des eaux. Le fond de la vallée est garni, pour ne pas dire bouché, par une végétation épaisse, car le chaud ravin, se trouvant bien au-dessous du niveau de la mer, possède une température et une flore presque africaines. Ici se voient des fourrés de roseaux aux flocons empennés, que tour à tour la brise secoue ou balance ; là se plaisent les lauriers-rose dont la frondaison vert-sombre et lustrée mire ses belles fleurs ; plus loin les dattiers dressent leurs cimes altières ; un torrent de verdure jaillit partout où passe le torrent aux ondes chaudes. Le sol est tapissé des plantes les plus superbes. De magnifiques orobanches d'un rose violacé ou d'un jaune éclatant forment de grands bouquets ; leurs tiges, couvertes de fleurs depuis le sol jusqu'à leurs extrémités, ont plus d'un mètre de hauteur. Parmi les pierres, abonde un géranium rosé et exquis ; et là où la terre est plus riche, elle fait éclore un fouillis de giroflées, qui, la nuit, parfument l'air, tandis que les fentes des rochers se rougissent de renoncules écarlates, d'oseilles et de cyclamens. Un essaim de papillons, aux grandes ailes diaphanes et bariolées, voltige sur toute cette luxuriante végétation. En prolongeant le regard sur la grande gorge jusqu'à son débouché, l'on verra au loin les collines violettes de Judée entre deux murs de noires colonnes basaltiques et de grès purpurins [148]

Chaque année aux mois d'avril et de mai, les Arabes s'en vont en foule au vallon pour se refaire et prendre les eaux. Ils s'installent dans des huttes faites de roseaux coupés dans les fourrés. Ils se baignent dans l'eau fumante, ou bien la reçoivent sur leur corps, lorsqu'en jet puissant elle sort des rochers crevassés. Mais, avant de se permettre ces ablutions, les visiteurs, tant musulmans que chrétiens, se rendent propices l'esprit ou le génie du lieu par le sacrifice d'un mouton ou d'une chèvre, fait à la source. Ils laissent l'eau se teindre du sang rouge ; ils se baignent ensuite, dans ce qu'ils nomment les Bains de Salomon. La légende rapporte que Salomon le Sage, créa ces thermes ; pour que l'eau se

maintienne bien chaude il ordonna aux génies de ne jamais laisser tomber le feu. Les génies ont obéi jusqu'à cette heure, mais ils se relâchent parfois dans leur effort, et l'eau baisse et se refroidit. Dès que les baigneurs s'en aperçoivent, ils disent : « O Salomon, apporte du bois vert, du bois sec », et à peine ont-ils dit, que l'eau se met à gazouiller et à fumer comme devant. Les malades énumèrent au saint, ou au Sheikh, qui vit invisible dans les sources, tous leurs maux ; ils lui indiquent le point exact où siège la douleur, que ce soit le dos, la tête, ou les jambes ; et si la chaleur de l'eau diminue, ils s'écrient : « Ton bain est froid, ô Sheikh, ton bain est froid » ! sur quoi, l'aimable Sheikh attise le feu, et voilà que l'eau bouillonne à nouveau. Mais si, malgré les remontrances, la température de la source continue à baisser, ils disent que le Sheikh est parti en pèlerinage, et ils lui crient de rentrer bien vite. Les musulmanes stériles viennent aussi à ces sources pour obtenir des enfants et elles font de même aux bains similaires près de Kerak. Là on a entendu une femme inféconde apostropher l'esprit des eaux en ces termes : « O Sheikh Salomon, je ne suis pas encore une vieille femme, donne-moi des enfants[649] ». Cet hommage rendu par les femmes et les hommes arabes au Sheikh Salomon, siégeant sous ses sources chaudes, peut nous aider à comprendre le culte, qu'en des endroits semblables les femmes et les hommes de Grèce offraient au héros Hercule. En tant que l'idéal de la force virile, on a pu le considérer comme le père de beaucoup de ses adorateurs, et les épouses grecques ont pu aller en pèlerinage à ses eaux bouillantes, afin de réaliser le désir de leur cœur.

8. *Le culte des volcans dans d'autres pays.*

Jusqu'à quel point ces considérations peuvent-elles servir à expliquer l'usage de brûler Hercule, ou les dieux qu'on identifiait avec lui, soit en image, soit en la personne d'un être humain? C'est là une question qui mérite examen. Il serait bien plus facile de lui donner une réponse, si nous connaissions mieux les coutumes analogues observées dans d'autres parties du monde ; mais nos informations sur le culte du phénomène volcanique en géné-

ral sont malheureusement très réduites; on peut néanmoins noter quelques faits.

Le plus grand des volcans en activité est celui de Kirauea, à Hawaï. C'est un énorme entonnoir, qui a plusieurs milles de circonférence et des centaines de pieds de profondeur; le fond est rempli de lave dans un effrayant état d'ébullition. De cette houle rouge s'élèvent de nombreux cônes noirâtres ou des cratères isolés, qui vomissent par leurs ouvertures mugissantes des colonnes de fumée grise ou des pyramides lumineuses, tandis que des torrents de lave se répandent sur leurs versants, pour aller s'épancher dans la mer de feu qui s'agite à leurs pieds. L'impression produite par ce paysage est souvent saisissante de nuit, alors que des lueurs d'un bleu sulfureux ou d'un rouge métallique se réflètent sur les vagues soulevées du lac infernal; on voit, en même temps, de grands jets enflammés illuminer les bords déchiquetés des cratères isolés, ainsi que les tourbillons de feu qui en jaillissent; le bruit continu n'est interrompu que par les détonations retentissantes que produisent des masses sphériques de lave fondue, ou de pierres ignées, projetées dans les airs[650].

Il n'est pas étonnant qu'un spectacle si effroyable ait frappé l'imagination des indigènes et ait créé l'idée que des monstres horribles habitaient le gouffre embrasé. Ils considéraient le grand cratère, nous dit-on, comme la demeure primitive de leurs divinités volcaniques; ces cônes noirs qui surgissent comme des îles du lac de flammes, c'étaient, d'après eux, les maisons où ces dieux s'amusaient souvent au jeu de dames; le mugissement de ces fournaises et le crépitement des flammes étaient la musique qui accompagnait leur danse; et la vague de flamme rougeâtre, le ressac dans lequel ils s'ébattaient, en nageant gaiement sur les flots[651].

Ils avaient donné des noms appropriés à ces divinités redoutables : l'un était le Roi de la Vapeur, l'autre la Pluie de la Nuit, d'autres encore l'Époux du Tonnerre, l'Enfant de la Guerre avec une lance de feu, le Briseur de pirogues aux yeux enflammés, la Montagne Rouge soutenant les nuages, et ainsi de suite. Mais au-dessus d'eux tous était la grande déesse Pélé. Toutes ces divinités étaient redoutées; elles ne se dérangeaient jamais

pour des missions de clémence, mais seulement pour recevoir des offrandes ou accomplir des actes de vengeance; leur arrivée dans un lieu était annoncée par le tremblement convulsif de la terre, la lueur blafarde de l'éruption volcanique, les éclairs et des coups de tonnerre. L'île tout entière était tenue de leur payer un tribut ou d'entretenir leurs temples et leurs prêtres; et quand les chefs ou le peuple négligeaient d'envoyer les offrandes convenables, ou encouraient le mécontentement des dieux en les insultant soit eux-mêmes, soit leurs prêtres, ou manquaient d'observer les tabous qui devaient être respectés tout autour des cratères, les dieux remplissaient de lave fondue l'énorme entonnoir du sommet de Kirauea, et faisaient jaillir sur le pays environnant le liquide enflammé; ou bien, ils se rendaient à l'une de leurs autres demeures, que les mortels appellent des cratères, situées près de ceux qui les avaient offensés, et ils écrasaient les coupables sous un torrent ou une colonne de feu. Si les pêcheurs de mer ne leur apportaient pas suffisamment de poissons, ils descendaient dans les flots, tuaient tous les poissons, répandaient de la lave, et détruisaient ainsi tous les bancs de pêche. Aussi, lorsque le volcan était en éruption ou menaçait de l'être, le peuple précipitait un grand nombre de cochons, vivants ou morts, dans les cratères ou dans les torrents de lave, pour apaiser les dieux et arrêter le cours de la rivière ignée[652]. Cueillir certaines baies sacrées, qui viennent sur la montagne, creuser dans le sable de ses versants, ou jeter des pierres dans le cratère, étaient des actions particulièrement offensantes pour les divinités, qui soulevaient aussitôt des tourbillons de fumée, écrasaient le coupable sous un déluge de pierres, et faisaient tomber tout autour de lui une obscurité et une pluie si épaisses, qu'il ne pouvait plus jamais retrouver son chemin.

Cependant, il était permis de cueillir et de manger des baies sacrées, à la condition d'en offrir d'abord à la déesse Pélé. On prenait une branche chargée de grappes de ces magnifiques baies rouges et jaunes, et, debout sur le bord de l'abîme, les yeux tournés vers l'endroit d'où la fumée montait en épais tourbillons, on disait : « Pélé, voici tes baies; je t'en offre quelques-unes, et j'en mange aussi quelques-unes. » En même temps, on jetait quelques baies dans le cratère et on mangeait les autres[653].

Une sorte de verre volcanique, très fragile, d'une couleur olive foncé, ou à demi transparent, se trouve sur la montagne sous forme de filaments, aussi fins que des cheveux : les indigènes l'appellent les cheveux de la déesse Pélé[654]. Les adorateurs avaient coutume de jeter des boucles de leurs propres cheveux dans le cratère de Kirauea, comme offrande à la terrible déesse qui l'habitait. Elle avait aussi un temple au fond de la vallée, où l'on voyait plusieurs statues de pierre grossièrement sculptées, couvertes d'étoffes blanches et jaunes. Une fois par an, les prêtres et les fidèles de Pélé se rassemblaient là pour accomplir certains rites et se régaler de porcs, de chiens, et de fruits que les pieux habitants de Hamakua y apportaient en abondance. Cette fête annuelle était destinée à rendre favorable la déesse du volcan et à préserver ainsi le pays des tremblements de terre et des déluges de lave fondue[655]. La déesse était supposée inspirer les gens; mais à l'œil charnel cette inspiration ressemblait plutôt à de l'ivresse. L'une de ces prêtresses inspirées affirma solennellement à un missionnaire anglais qu'elle était la déesse Pélé elle-même, et, par suite, immortelle. Prenant un air hautain, elle dit : « Je suis Pélé; jamais je ne mourrai; et ceux qui me suivent, quand ils mourront, si une partie de leurs ossements est transportée à Kirauea, vivront avec moi dans les flammes éclatantes de ce volcan[656] ». Car « les adorateurs de Pélé jetèrent une partie des dépouilles de leurs morts dans le volcan pensant que les âmes des défunts seraient ainsi admises dans la société des divinités volcaniques, et que leur influence préserverait les survivants des ravages du feu du volcan[657] ».

Cette dernière croyance peut aider à expliquer la coutume observée chez certains peuples de jeter des victimes humaines dans les volcans. Le but d'une telle pratique n'est peut-être pas simplement d'apaiser les redoutables esprits du volcan en satisfaisant leurs cruels désirs; il peut y avoir aussi l'idée que les âmes des hommes ou des femmes, qui ont péri par les flammes dans le cratère, s'uniront à la troupe des démons dans la fournaise brûlante, adouciront leur furie, et les amèneront à épargner les œuvres et la vie des hommes. Quelle que soit la façon dont nous expliquions cette pratique, il est certain qu'il a été d'usage, dans diverses parties du monde, de précipiter dans le cratère des vol-

cans en activité aussi bien des victimes humaines que des offrandes d'un moindre prix. C'est ainsi que les Indiens du Nicaragua avaient coutume d'offrir en sacrifice au volcan actif de Massaya, des hommes, des femmes, et des enfants, en les lançant dans les cratères ; on nous dit que les victimes acceptaient volontiers leur destin[658]. Dans l'île de Siao, au nord des Célèbes, on sacrifiait autrefois un enfant chaque année pour faire tenir tranquille le volcan Goowoong Awoo. Le pauvre être était torturé à mort dans une fête qui durait neuf jours. Plus tard, l'enfant fut remplacé par une poupée de bois, que l'on mit en morceaux de la même façon. Les Galelareeses de l'Halmahera disent que le sultan de Ternate demandait chaque année quelques victimes humaines, que l'on jetait dans le volcan pour préserver l'île de ses ravages[659]. A Java, le volcan Bromo ou Bromok est adoré annuellement par des gens qui y lancent des offrandes de noix de coco, bananes, mangues, du riz, des poulets, des gâteaux, des vêtements, de l'argent, et d'autres choses encore[660]. Pour les Tenggereeses, une tribu païenne d'aborigènes habitant les montagnes dont Bromo est le cratère central, la fête où l'on présente les offrandes au volcan est la plus importante de l'année. Elle a lieu à la pleine lune, dans le neuvième mois, au jour fixé par le grand prêtre. Chaque famille prépare ses offrandes la nuit précédente ; le matin, très tôt, les gens partent, au clair de lune, pour le mont Bromo, hommes, femmes et enfants tous revêtus de leurs plus beaux atours. Avant d'arriver à la montagne, ils doivent traverser une vaste plaine de sable, où les âmes des morts sont censées habiter jusqu'à ce que, grâce à la Fête des Morts, elles puissent être admises dans le volcan. C'est un spectacle remarquable que de voir des milliers de personnes, venant de trois directions différentes, se répandre à travers ces étendues unies de sable. Ils doivent descendre des hauteurs voisines, et les chevaux partent au galop, quand, après la descente abrupte, ils atteignent la plaine. Les couleurs gaies et bigarées des vêtements, les costumes fantaisistes des prêtres, les offrandes qu'on apporte, le tout éclairé par les chauds rayons du soleil levant, prêtent à la vue un charme étrange. Tout le monde se réunit au pied du cratère, où se tiennent des marchands qui vendent des offrandes et des rafraîchissements. La scène est très animée, car

des centaines de personnes doivent maintenant accomplir les vœux qu'elles ont prononcés pendant l'année. Les prêtres s'asseyent en longue file sur des nattes, et quand le grand prêtre paraît, le peuple prie, et dit : « Bromo, nous te rendons grâce pour tous les dons et les bienfaits que tu nous accordes, et nous t'offrons en retour aujourd'hui ces présents. Accorde-nous ta bénédiction, à nous, à nos enfants, et aux enfants de nos enfants ». Les prières terminées, sur un signal du grand-prêtre, la foule tout entière se lève et gravit la montagne. Quand on arrive au bord du cratère, le pontife bénit à nouveau les offrandes d'aliments, de vêtements et d'argent, tandis qu'on les jette dans le cratère. Mais peu de leurs dons arrivent aux esprits à qui ils sont destinés : car tout un essaim de gamins descendent en rampant dans le cratère, et, au péril de leur vie, ou de leurs membres, réussissent à s'approprier la plus grande partie des offrandes. Les esprits, privés de leur dû, doivent se contenter de l'intention pour l'action[661]. La tradition rapporte que, une fois, pendant une période de disette, un chef voua en sacrifice au volcan l'un de ses enfants, si la montagne voulait accorder au peuple la bénédiction d'aliments abondants. Sa prière fut exaucée, et il tint son vœu en jetant dans le cratère son plus jeune fils[662].

Sur le versant du Mont Smeroe, autre volcan actif de Java, il y a deux petites idoles, que les indigènes adorent et prient quand ils gravissent la montagne. Ils déposent des aliments devant les statues pour obtenir la faveur du dieu du volcan[663].

Dans l'antiquité, on lançait dans les cratères de l'Etna de la vaisselle d'or et d'argent et des victimes de toutes sortes. Si le feu dévorait les offrandes, c'était un heureux présage; mais s'il les dédaignait, on était sûr que quelque malheur frapperait celui qui les avait présentées[664].

Ces exemples suggèrent qu'un usage de brûler les hommes ou des effigies a pu dériver d'une pratique de les précipiter dans les cratères de volcans actifs, dans le but d'apaiser les esprits redoutables, ou les dieux, qui y siègent. Mais à moins de tenir compte des feux du Mont Argée en Cappadoce[665], et du Mont Chimère en Lycie[666], il n'y a aucun souvenir d'une montagne de l'Asie Occidentale où se serait produite une éruption, à l'époque historique. Dans l'ensemble nous concluons donc que la coutume

asiatique de brûler les rois ou les dieux n'avait probablement aucun rapport avec ces phénomènes volcaniques. Il n'était peut-être pas inutile, pourtant, de soulever la question, même pour lui donner une réponse négative. Et, d'une façon générale, l'influence que les conditions physiques et la nature environnante ont exercée sur l'histoire de la religion mérite d'être étudiée avec plus d'attention qu'on ne lui en a accordée jusqu'ici [667].

CHAPITRE IX

LE RITUEL D'ADONIS

Nous nous sommes occupés jusqu'ici du mythe d'Adonis et des légendes qui l'associaient avec Byblos et Paphos. Une discussion de ces légendes nous a amenés à la conclusion que chez les peuples sémitiques et d'une époque reculée, Adonis, le seigneur divin de la cité, était souvent personnifié par des rois prêtres ou d'autres membres de la famille royale, et que l'on mettait autrefois à mort ses représentants humains, soit périodiquement, soit occasionnellement, en raison de leur caractère divin. Nous avons su, en outre, qu'en Asie Mineure, certaines traditions et certains monuments semblent conserver les traces d'une pratique analogue. Avec le temps, la coutume barbare s'adoucit apparemment de diverses façons; on substitua par exemple une effigie ou un animal à l'homme, ou l'on permit à la victime de s'échapper indemne après un simple simulacre de sacrifice. Les témoignages de tout ce que nous venons de dire proviennent d'une variété d'indications éparses et souvent ambiguës; ils sont fragmentaires, ils sont incertains, et les conclusions qu'on en tire se ressentent inévitablement de la faiblesse des fondements. Lorsque les documents sont aussi imparfaits qu'ils se trouvent l'être dans cette branche de notre sujet, l'échafaudage d'hypothèses doit nécessairement jouer un rôle important dans toute tentative de reconstruction et d'interprétation des faits épars. Nous laissons aux chercheurs futurs le soin de déterminer jusqu'à quel point sont justifiées les explications ici proposées.

En sortant de ces obscures régions du passé, nous éprouvons presque un soulagement; car il nous a fallu marcher à tâtons tant que l'Histoire ne nous fournissait qu'une lueur blafarde et vacillante; mais dès que nous abordons les périodes postérieures

de l'antiquité classique, elles sont illuminées par le clair génie des écrivains grecs contemporains, et c'est à eux que nous devons presque tout ce que nous savons d'avéré sur les rites d'Adonis.

Les Sémites, qui pratiquaient ce culte, en ont peu parlé; tout au moins, très peu de ce qu'ils nous en ont dit est parvenu jusqu'à nous. Aussi est-ce surtout aux écrivains grecs, témoins oculaires de ce qu'ils ont décrit, que nous emprunterons l'exposé du rituel qui va suivre, et qui s'applique à une époque où le progrès des sentiments d'humanité et de mansuétude avait adouci certains des caractères plus barbares du culte.

Aux fêtes d'Adonis, qui étaient célébrées en Asie Occidentale et dans tous les pays grecs chaque année, affluait une foule immense, composée surtout de femmes pleurant et se lamentant sur la mort du dieu. On portait, comme à un enterrement, des statuettes d'Adonis, à l'aspect de cadavres, et on les jetait dans la mer ou dans les sources[668]; en certains endroits, on célébrait le lendemain sa résurrection[669]. Mais les cérémonies différaient quelque peu suivant le lieu et suivant la saison. A Alexandrie, on étendait sur deux lits des images d'Aphrodite et d'Adonis; on plaçait à côté des fruits mûrs de toutes sortes, des gâteaux, des plantes dans des pots, et des berceaux de verdure entrelacés d'anis étoilé. On célébrait un jour le mariage des amants, et, le lendemain, des femmes, en vêtements de deuil, les cheveux dénoués et la robe défaite, apportaient sur le rivage la statue d'Adonis mort, et la livraient aux vagues. Leur douleur n'était cependant pas sans espoir, car elles chantaient que le dieu perdu reviendrait encore[670]. La date de cette cérémonie à Alexandrie n'est pas indiquée expressément, mais on a conclu de la mention de fruits mûrs qu'elle avait lieu vers la fin de l'été[671]. Dans le grand sanctuaire phénicien d'Astarté à Byblos, la mort d'Adonis était pleurée chaque année, avec les gémissements stridents des flûtes, accompagnés de pleurs, de sanglots retentissants, de coups frappés sur la poitrine; mais, le jour suivant, il revenait, croyait-on, à la vie, et remontait au ciel en présence de ses adorateurs. Les fidèles affligés qu'il laissait sur la terre se rasaient la tête, comme faisaient les Egyptiens à la mort du bœuf Apis; les femmes, qui ne pouvaient se résoudre à sacrifier leur belles tresses, devaient s'abandonner à des étrangers, par un certain

jour de la fête, et consacrer à Astarté le gain de leur prostitution[672].

Cette fête phénicienne paraît s'être tenue au printemps, car sa date était déterminée par le changement de la couleur du fleuve Adonis; des voyageurs modernes ont indiqué que ce phénomène se produit au printemps. A cette saison la terre rougeâtre, balayée des montagnes par la pluie, colore l'eau du fleuve, et même la mer, sur une grande étendue, d'un rouge sang; on croyait que c'était là le sang d'Adonis, blessé à mort chaque année par un sanglier sur le mont Liban[673]. On disait aussi que le sang d'Adonis, avait fait éclore l'anémone rouge qui en avait pris la couleur[674]; et, comme l'anémone fleurit en Syrie vers Pâques, nous pouvons voir là une indication que la fête d'Adonis, ou tout au moins l'une de ses fêtes, avait lieu au printemps. Le nom de la fleur vient sans doute de Naaman (« chéri »), qui paraît avoir été une épithète d'Adonis. Les Arabes appellent encore l'anémone « blessures du Naaman[675] ». La rose rouge passait aussi pour devoir sa nuance au même deuil : car Aphrodite, se hâtant de rejoindre son amant blessé, avait marché sur un buisson de roses blanches; les épines cruelles avaient déchiré sa peau délicate, et son sang avait pour toujours teint ces roses blanches en rouge[676]. Il serait vain, peut-être, de trop appuyer sur une preuve tirée du calendrier des fleurs, et surtout de presser un argument aussi fragile qu'un bouton de rose. Mais, pour autant que l'on puisse se fonder sur elle, la tradition qui associe la rose de Damas et la mort d'Adonis paraît indiquer que l'on célébrait la fête de sa Passion en été plutôt qu'au printemps. En Attique, il est certain que la fête tombait en plein été. Car la flotte qu'Athènes équipa contre Syracuse, et dont la destruction fut un coup si rude et si durable pour sa puissance, mit à la voile au cœur de l'été, au moment même, où, par une coïncidence de mauvais présage, on célébrait les sombres rites d'Adonis. Tandis que les troupes descendaient en rang vers le port pour s'y embarquer, les rues qu'ils traversaient étaient couvertes de cercueils et d'effigies de cadavres et l'air était déchiré par les gémissements des femmes qui se lamentaient sur la mort d'Adonis. Cette circonstance inspira des pressentiments lugubres, le jour où appareillait la plus magnifique expédition qu'Athènes ait jamais envoyée sur les

mers[677]. Bien longtemps après, quand l'empereur Julien fit son entrée dans Antioche, il trouva de même la gaie et somptueuse capitale de l'Orient plongée dans le deuil par la mort d'Adonis ; et s'il était déjà en proie à des présages de malheur, les thrènes qui frappèrent son oreille ont dû sonner pour lui comme un glas[678].

La ressemblance est frappante entre ces rites et les cérémonies indiennes ou européennes que nous avons décrites ailleurs. En particulier, et sauf pour la date de sa célébration qui est incertaine, la cérémonie d'Alexandrie est presque identique avec celle de l'Inde[679]. Dans toutes deux, le mariage de deux êtres divins, dont l'affinité avec la végétation semble indiquée par les plantes fraîches qui les entourent, est célébré en image, et puis on pleure sur les effigies qu'on jette ensuite à l'eau[680].

L'analogie que ces coutumes présentent, tant entre elles qu'avec des usages observés au printemps et au milieu de l'été dans l'Europe moderne, nous porterait naturellement à penser qu'elles comportent toutes une même explication. Par conséquent, si l'explication que nous avons adoptée quant à ces dernières, est exacte, la cérémonie de la mort et de la résurrection d'Adonis doit avoir été aussi une représentation dramatique de la mort et de la renaissance des plantes. La conclusion que nous fondons ainsi sur l'analogie des différentes pratiques se confirme par les caractères suivants de la légende et du rituel d'Adonis.

Son affinité avec la végétation apparaît immédiatement dans le récit que l'on fait ordinairement de sa naissance. Il était né, disait-on, d'une myrrhe, dont l'écorce en s'entr'ouvrant, avait, après dix mois de gestation, mis au monde le charmant enfant. Selon d'aucuns, un sanglier avait déchiré l'écorce avec ses défenses et lui avait ainsi ouvert un passage. On donnait à la légende une faible teinte rationaliste en disant que sa mère était une femme du nom de Myrrh, qui avait été changée en « myrrhe » aussitôt après avoir conçu son enfant[681]. L'emploi de la myrrhe, comme encens, dans les fêtes d'Adonis, a pu être l'origine de la légende[682]. Nous avons vu que l'on brûlait de l'encens dans les cérémonies analogues de Babylone[683], de même que les Juifs idolâtres en brûlaient en l'honneur de la Reine du Ciel[684], qui n'était autre qu'Astarté. De plus, la légende qu'Adonis

passait la moitié, ou selon d'autres le tiers de l'année dans les régions inférieures et le reste sur la terre[685], s'explique d'une façon très simple et naturelle par la supposition qu'il représentait la végétation, et en particulier le blé, qui est enterré sous le sol pendant la moitié de l'année et devient visible pendant l'autre moitié. Il est certain que, parmi les phénomènes annuels de la nature, il n'en est aucun qui suggère si évidemment l'idée de mort et de résurrection que la disparition et la réapparition de la végétation en automne et au printemps. On a pris Adonis pour le soleil; mais il n'y a rien dans les révolutions annuelles que le soleil accomplit dans les zones tempérée et tropicale qui suggère qu'il est mort pendant la moitié ou le tiers de l'année, et vivant le reste du temps. On pourrait dire qu'il est affaibli pendant l'hiver, mais non pas mort : sa réapparition quotidienne contredirait la supposition[686]. Dans les régions arctiques, où le soleil disparaît chaque année pour une période qui s'étend de vingt-quatre heures à six mois, selon la latitude, il serait naturel de croire à sa mort et à sa résurrection; mais personne, si ce n'est l'infortuné astronome Bailly[687] n'a jamais soutenu que le culte d'Adonis venait des régions arctiques. D'autre part, la mort et la renaissance de la végétation chaque année est une conception qui se présente volontiers aux hommes à tous les degrés de la barbarie et de la civilisation; et la large échelle sur laquelle ce déclin et cette résurrection périodiques se produisent, le fait aussi que l'homme en dépend si étroitement pour sa subsistance, tout cela s'unit pour en faire l'événement annuel le plus important de la nature, tout au moins dans les régions tempérées. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un phénomène aussi saisissant et aussi universel puisse, en suggérant des idées semblables, avoir donné naissance à des rites semblables dans de nombreux pays. Nous pouvons donc accepter comme probable une explication du culte d'Adonis qui s'accorde si bien avec les faits naturels et l'analogie de rites similaires observés dans d'autres pays. L'explication est, en outre, soutenue par l'opinion de beaucoup d'anciens qui, à maintes reprises, interprétèrent la mort et la renaissance du dieu comme la moisson et la germination du blé[688].

Le caractère de Tammouz ou d'Adonis comme esprit du blé

apparaît bien clairement dans un récit de ses fêtes que donne un écrivain arabe du dixième siècle. Il dit, en décrivant les rites et les sacrifices observés, aux différentes saisons de l'année, par les Syriens païens d'Harran : « Tammouz (Juillet). Vers le milieu de ce mois, on célèbre la fête de el-Bûgât, c'est-à-dire des femmes en pleurs, et la fête de Tâ-uz, en l'honneur du dieu Tâ-uz. Les femmes se lamentent sur son sort, parce que son seigneur le tua cruellement, broya ses os dans un moulin, et les dispersa aux vents. Pendant cette fête, les femmes ne mangent rien de ce qui a été broyé dans un moulin, mais limitent leur nourriture à du blé trempé, des vesces douces, des dattes, des raisins secs, etc.[689] » Tâ-uz, qui n'est autre que Tammouz, est ici comme le John Barleycorn de Burns :

On vous lui dessécha les os jusqu'à la moëlle,
Devant un beau feu clair;
Puis un joyeux meunier lui tritura la chair
Sous deux meules cruelles.

Cette concentration, si l'on peut dire, de la nature d'Adonis dans les céréales est caractéristique du degré de culture atteint par ses adorateurs à l'époque historique. Ils avaient dépassé de beaucoup le stade de la vie nomade du chasseur errant et du pâtre ; ils s'étaient depuis longtemps établis dans le pays et avaient tiré leur subsistance surtout des produits du labour. Les baies et les racines du désert, l'herbe des pâturages, qui avaient été d'une si grande importance pour leurs ancêtres plus rudes, étaient maintenant secondaires pour eux ; de plus en plus, leurs pensées et toutes leurs énergies étaient absorbées par leur nourriture essentielle, le blé ; et de plus en plus, par conséquent, la propitiation des divinités de la fertilité en général, et du blé en particulier, tendaient à devenir le trait principal de leur religion. Le but qu'ils se proposaient en célébrant ces rites était avant tout pratique. Ce n'était pas un vague sentiment poétique qui les poussait à saluer avec joie la renaissance de la végétation et à s'affliger de son déclin La faim ressentie ou redoutée, telle était surtout la raison principale du culte d'Adonis.

Le P. Lagrange a suggéré que les lamentations en l'honneur d'Adonis étaient essentiellement un rite de la moisson, destiné à rendre propice le dieu du blé, qui, alors, ou bien périssait sous

les faucilles des moissonneurs, ou bien était foulé par les sabots des bœufs sur l'aire. Tandis que les hommes l'exterminaient, les femmes versaient chez elles des larmes de crocodile, et affectaient un chagrin et un deuil excessifs pour calmer son indignation bien naturelle[691]. La théorie s'accorde bien avec les dates des Adonies, qui tombaient au printemps ou en été ; car le printemps et l'été, et non pas l'automne, sont les saisons de la récolte de l'orge et du blé dans les pays qui adoraient Adonis[692]. En outre, l'hypothèse est confirmée par la pratique des moissonneurs égyptiens qui, en fauchant le premier blé, poussaient des lamentations et invoquaient Isis[693], et, aussi, par la coutume analogue de nombreuses tribus de chasseurs, qui manifestent un grand respect pour les animaux qu'ils tuent ou qu'ils mangent[694].

Ainsi interprétée, la mort d'Adonis n'est pas le dépérissement naturel que font subir à la végétation en général les chaleurs de l'été ou le froid de l'hiver; c'est la destruction violente du blé accomplie par l'homme, qui le fauche dans le champ, le bat sur l'aire, et le broie en poudre au moulin. On peut admettre que c'était là l'aspect principal sous lequel Adonis se présentait, à une époque postérieure, aux populations de paysans dans le Levant; mais il est permis de douter qu'il ait été dès le début la représentation du blé, et rien que du blé. A une période antérieure, il a été peut-être surtout pour le berger l'herbe tendre qui pousse après la pluie, et fournit une nourriture abondante au bétail amaigri et affamé. Plus anciennement encore, il a pu personnifier l'esprit des noix et des baies, que les bois procurent en automne au chasseur sauvage et à sa compagne. Et de même que le paysan doit se rendre favorable l'esprit du blé qu'il consomme, de même le pâtre doit apaiser l'esprit de l'herbe et des feuilles que mangent ses troupeaux, et le chasseur l'esprit des racines qu'il déterre, ou des fruits qu'il cueille aux buissons. Dans tous ces cas, la propitiation d'un génie, que l'on lèse et que l'on irrite, comprenait naturellement de longues excuses et apologies, accompagnées des bruyantes lamentations pour sa mort, que l'on poussait toutes les fois que, par quelque déplorable accident ou par nécessité, il arrivait qu'on le tuât ou qu'on le volât. Nous ne devons pas oublier que le chasseur sauvage et le berger de ces temps reculés n'étaient probablement pas encore arrivés à l'idée abstraite de la

végétation en général ; et que, par conséquent, Adonis, autant qu'il ait pu exister d'une façon quelconque pour eux, a pu avoir été l'*Adon* ou seigneur de chaque arbre et de chaque plante en particulier, plutôt que la personnification de toute la vie végétale en général. Il y avait donc autant d'Adonis que d'arbres et d'arbustes, et chacun d'eux pouvait espérer recevoir satisfaction pour tout dommage infligé à sa personne ou à ses biens. Et, chaque année, pour les arbres à feuilles caduques, chaque Adonis semblait perdre son sang avec les feuilles rougeâtres de l'automne, et revenir à la vie avec la fraîche verdure du printemps.

Nous avons vu qu'il y avait des raisons pour croire qu'à l'origine Adonis était quelquefois personnifié par un homme vivant qui mourait de mort violente dans le rôle du dieu. Il y a en outre des preuves que, chez les populations d'agriculteurs de la Méditerranée orientale, l'esprit du blé, quel que soit le nom sous lequel il fût connu, était souvent représenté annuellement par des victimes humaines que l'on sacrifiait sur le champ de la moisson[695]. S'il en était ainsi, il paraît vraisemblable que la propitiation de l'esprit du blé tendait à se confondre jusqu'à un certain point avec le culte des morts. Car on pouvait croire que les esprits de ces victimes revenaient à la vie dans les épis qu'ils avaient fertilisés de leur sang, pour mourir une seconde fois au moment de la moisson. Or, les fantômes de ceux qui ont péri d'une mort violente sont vindicatifs et cherchent à se venger de leurs meurtriers à la première occasion. C'est pourquoi les efforts pour apaiser les âmes des victimes sacrifiées se mêlaient naturellement, au moins dans la conception populaire, avec le désir de calmer l'esprit du blé qu'on avait tué. Et, de même que les morts revenaient dans le blé nouveau, de même on pouvait croire qu'ils revenaient dans les fleurs de printemps, éveillées de leur long sommeil par la douceur de l'air printanier. On les avait couchés sous la terre pour qu'ils reposent. Quoi de plus naturel que de voir les violettes et les jacinthes, les roses et les anémones, jaillir de leur cendre, se colorer de pourpre ou d'incarnat par leur sang, et contenir une parcelle de leur esprit?

Souvent je me suis dit : La rose est plus brillante,
D'éclore sur un sol riche du sang d'un roi ;

L'hyacinthe alanguie, plus heureuse autrefois,
Parait de sa douceur quelque tête charmante.
Et cette herbe sans prix, molle comme un duvet,
A la lèvre du fleuve où se plaît notre rêve,
Ne la foulons qu'à peine, ô mon âme — qui sait
De quelle lèvre, hélas! elle tire sa sève?

Dans l'été qui suivit la bataille de Landen, la plus sanglante qui se livra au XVIIIe siècle en Europe, la terre, arrosée du sang de vingt mille morts, se couvrit d'un foisonnement de coquelicots, et le voyageur qui passait devant cette vaste étendue écarlate pouvait bien s'imaginer en effet que la terre avait rendu ses morts[696]. A Athènes, la grande fête de Commémoration des morts tombait au printemps, vers le milieu de mars, alors que les premières fleurs s'épanouissent. On croyait alors que les morts se levaient de leurs tombeaux et allaient errer dans les rues, s'efforçant en vain d'entrer dans les temples et les maisons, dont on bouchait les ouvertures avec des cordes, avec du nerprun, et du goudron, par précaution contre ces esprits inquiets. Le nom de la fête, selon l'interprétation la plus simple et la plus naturelle, signifie la Fête des Fleurs, et ce nom s'accorderait bien avec le caractère des cérémonies si, à cette saison, les pauvres fantômes étaient censés se traîner hors de leurs étroites demeures, alors que s'épanouissent les fleurs[697]. Il peut donc y avoir une part de vérité dans la théorie de Renan qui voyait dans le culte d'Adonis un culte rêveur et voluptueux de la mort, « conçue non comme cruelle, mais comme une sorte d'attrait dangereux où l'on se laisse aller et où l'on s'endort. Le charme infini de la nature dans le Liban se prête », pensait-il, « à ces émotions religieuses qui flottent entre la volupté, le sommeil et les larmes[698] ». Ce serait sans doute une erreur que d'attribuer aux paysans syriens le culte d'une conception aussi abstraite que celle de la mort en général. Il peut être vrai, cependant, que dans leur cœur simple la pensée d'un esprit renaissant de la végétation se soit mêlée avec la notion très concrète des mânes qui reviennent à la vie au printemps, avec les premières fleurs, avec le vert tendre du blé et les fleurs aux nuances variées des arbres. Leurs idées sur la mort et la résurrection de la nature étaient ainsi colorées par leurs idées de la mort et de la résur-

rection de l'homme, par leurs propres chagrins, leurs espérances, et leurs craintes. De même, nous ne pouvons douter que la théorie de Renan sur Adonis n'ait été elle-même profondément influencée par des souvenirs passionnés, des souvenirs du sommeil si voisin de la mort qui avait clos ses paupières sur les versants du Liban, des souvenirs de la sœur qui dort dans le pays d'Adonis, qui dort pour ne jamais plus s'éveiller avec les anémones et les roses.

CHAPITRE X

LES JARDINS D'ADONIS

La meilleure preuve que nous puissions donner pour démontrer qu'Adonis était une divinité de la végétation. et principalement du blé, nous est fournie par ce qu'on appelle les *jardins d'Adonis*. C'étaient des paniers ou des pots remplis de terre, où l'on semait du blé, de l'orge, des laitues, du fenouil, et des fleurs diverses; ils étaient soignés pendant huit jours, surtout par des femmes, sinon exclusivement par elles. La chaleur du soleil faisait rapidement germer ces plantes, mais comme elles étaient sans racines, elles se flétrissaient aussi rapidement et au bout de huit jours, on les emportait avec les statuettes de l'Adonis mort et on les jetait soit dans la mer, soit dans les sources[699].

Il est très naturel d'interpréter ces jardins d'Adonis comme figurant Adonis ou manifestant sa puissance; ils représentaient le dieu dans sa nature originale, sous la forme végétale, tandis que les statuettes qui accompagnaient les jardins, pour être aussi immergées dans les eaux, le figuraient sous sa forme humaine et plus récente. Si nous voyons clair, toutes ces cérémonies d'Adonis eurent pour intention première d'agir comme des charmes destinés à encourager la croissance ou le renouveau de la végétation; et le principe, dont on attendait cet effet, était celui de la magie homéopathique ou imitative. Car le vulgaire ignorant s'imagine qu'en mimant un effet désiré il aide à le réaliser: ainsi, en aspergeant le sol d'eau, on amène la pluie; en allumant un feu, on fait luire le soleil, etc. De même, en mimant la croissance des récoltes, on espère assurer une bonne récolte. La germination précipitée du blé et de l'orge dans les jardins d'Adonis avait pour but de faire lever le grain, et l'engloutissement de ces jardins dans les eaux, était un charme magique pour

obtenir une quantité satisfaisante de pluie fertilisatrice[700].

Nous pensons, que les noyades de la Mort et du Carnaval dans les cérémonies similaires de l'Europe moderne, appartiennent au même ordre de faits[701]. Certes, la coutume d'asperger d'eau un personnage revêtu de feuilles, qui sans aucun doute personnifie la végétation, se pratique encore en Europe dans le but exprès d'amener la pluie[702]. De même, l'usage de jeter de l'eau sur la dernière gerbe de blé moissonnée, ou sur la personne qui la fait rentrer (ce qui se pratique en Allemagne et en France et encore tout récemment en Angleterre et en Ecosse) est une coutume dont le but avoué est de procurer la pluie pour la récolte prochaine. Par exemple, en Valachie et parmi les Roumains de Transylvanie, quand une jeune fille rentre chez elle, portant une guirlande faite des derniers épis coupés à la moisson, tous ceux qui la rencontrent s'empressent de l'asperger d'eau, et à cet effet deux garçons de ferme sont placés à la porte, car ils croient que, s'ils négligeaient de le faire, les récoltes de l'année suivante périraient de sécheresse[703]. Bien plus, chez les Saxons de Transylvanie, la personne couronnée de la guirlande confectionnée avec le dernier blé coupé, est trempée jusqu'aux os; et plus on la trempe, mieux viendra la récolte suivante, et plus on battra de grain. Quelquefois celui qui porte la couronne est le moissonneur même qui a coupé le dernier blé[704]. Dans l'Eubée septentrionale, quand les gerbes de blé ont été mises en meules, la fermière apporte une cruche d'eau et l'offre à chaque laboureur afin qu'il se lave les mains. Chacun d'eux, une fois les mains propres, asperge d'eau le froment et le sol de la grange, en prononçant le vœu que le grain puisse se conserver longtemps. Finalement, la fermière, en portant la cruche de travers, se met à courir autour de la meule sans renverser une goutte et exprime le souhait que la meule puisse durer aussi longtemps que le cercle qu'elle vient de décrire[705]. En Prusse, aux semailles printanières, quand les cultivateurs et les semeurs rentrent des champs, la fermière et ses servantes les aspergeaient d'eau. Les hommes répondaient en saisissant les femmes et en les jetant dans la mare où ils leur faisaient faire un plongeon. La fermière pouvait être exemptée, à condition de payer un gage, mais tous les autres devaient passer par le plongeon. Cette coutume était pratiquée dans le but d'obtenir une bonne

provision de pluie pour faire germer le grain[706]. Et après une récolte, en Prusse, la personne couronnée du dernier épi de blé était saturée d'eau, tandis qu'on prononçait la prière suivante : « De même que le blé a poussé et qu'il s'est multiplié grâce à l'eau, puisse-t-il pousser et multiplier dans l'aire et la grange[707] ». En Brandebourg, à Schlanow, quand les semeurs rentrent de leurs première semailles, on les arrose d'eau « afin de faire croître le blé[708] ». En Anhalt, il est encore souvent d'usage qu'en semblable occasion le fermier soit humecté d'eau par sa famille, et ses hommes, ses chevaux et jusqu'à sa charrue, pareillement. Les gens d'Arensdorf expliquaient la chose en disant : « c'est un souhait de fertilité pour ces champs pendant l'année entière[709] ». En Hesse, quand les laboureurs rentrent pour la première fois des champs avec une charrue, les femmes et les jeunes filles les guettent et les arrosent malicieusement[710]. En Bavière, près de Naabourg, l'homme qui revient avant les autres des semailles et du labourage est inondé d'eau par une personne qui l'attend dans une cachette[711]. En Bade, à Hettingen, le fermier qui va semer de l'avoine est aspergé, afin que l'avoine ne se dessèche point[712]. Quand les Tusayans, Indiens de l'Amérique du Nord, vont cultiver leurs champs, les femmes les arrosent souvent d'eau ; pour excuse de cet acte, on dit : « ainsi que l'eau est versée sur les hommes, puisse l'eau tomber sur les champs ensemencés[713] ». Les Indiens de Santiago Tepehuacan font tremper les grains de maïs avant de les semer, afin que le dieu des Eaux octroie aux champs l'humidité voulue[714].

Ainsi, les jardins d'Adonis seraient essentiellement des charmes propres à encourager la croissance des végétaux et surtout l'abondance des récoltes; la coutume appartiendrait à la même classe d'usages, tant printaniers qu'estivaux, pratiqués par les cultivateurs de l'Europe moderne et que nous avons décrits ailleurs[715]. Cette opinion ne se fonde pas uniquement sur la probabilité intrinsèque du cas. Par chance, nous pouvons démontrer que les jardins d'Adonis (en nous servant de cette expression dans un sens général) sont encore aujourd'hui plantés, d'abord par une race primitive au moment des semailles; et ensuite par des paysans européens au cœur de l'été. Parmi les Oraons et Mundas du Bengale, quand arrive le moment de piquer en terre les plants

de riz qui sont venus dans les semoirs, une troupe de jeunes gens des deux sexes s'en va à la forêt couper un petit arbre Karma, ou en prendre une branche. Ils reviennent en dansant, chantant, avec accompagnement de tambours, et brandissent triomphalement le Karma, puis le dressent au centre du village, dans le lieu où l'on danse. On fait un sacrifice à l'arbre ; et le lendemain au matin, les jeunes gens des deux sexes, bras dessus, bras dessous, dansent en rond et forment un grand cercle autour de l'arbre orné de bandes bariolées, de bracelets en imitation, ainsi que de colliers de paille tressée. Pour se préparer à cette fête, les jeunes filles cultivent d'une façon spéciale des pousses d'orge. La graine est semée dans une terre humide et sablonneuse, mélangée de safran des Indes, et les pousses germent et se développent avec une couleur jaune de primevère. Le jour de la fête les jeunes filles prennent ces brins d'orge et les portent dans des paniers au lieu où l'on danse ; là, se prosternant pieusement, elles placent quelques-unes de ces plantes devant l'arbre Karma. Finalement on emporte l'arbre et on le jette dans une rivière ou une citerne[716].

On ne peut guère se méprendre sur la façon d'interpréter la plantation et la présentation de ces brins d'orge au Karma. Les arbres passent pour exercer une vertu vivifiante sur les récoltes, et parmi la peuplade en question (les Mundas ou Mundaris) « les divinités des bosquets sont responsables des moissons[717] ». Par conséquent, lorsqu'il s'agit de transplanter le riz, et que les Mundas apportent un arbre et le traitent avec un respect aussi profond, leur seul but ne saurait être que d'encourager ainsi la croissance du riz qu'on va repiquer ; et la coutume qui consiste à faire germer rapidement des brins d'orge et à les offrir ensuite à l'arbre doit certes servir au même objet ; peut-être est-ce une manière de rappeler au génie des arbres le devoir qui lui incombe envers les récoltes, et sans doute a-t-on voulu stimuler son activité par cet exemple visible d'une hâtive croissance végétale. On peut interpréter à la manière d'un charme magique pour obtenir la pluie l'action de jeter l'arbre dans l'eau. Nous ignorons si les pousses de blé étaient également immergées, mais, en admettant que notre interprétation de la coutume soit correcte, il est probable qu'on faisait ainsi. La différence entre la pratique

du Bengale et les rites d'Adonis en Grèce, c'est que dans la première, le Génie de l'arbre se révèle sous sa forme originelle, c'est-à-dire en arbre ; tandis que dans le culte d'Adonis, ce Génie se révèle sous la forme humaine, c'est-à-dire en cadavre, quoique son caractère végétal soit indiqué par les jardins d'Adonis, qui sont, pour ainsi dire, une manifestation secondaire de son pouvoir initial d'Esprit des arbres.

Les Hindous cultivent également des jardins d'Adonis dans le but apparent d'assurer tant la fertilité de la terre que la fécondité des humains. Ainsi à Oodeypoor en Rajputana, on célèbre une fête « en l'honneur de Gouri, ou Isani, la déesse de l'abondance, l'Isis de l'Égypte, la Cérès de la Grèce. Cette fête, pareille à la saturnale Rajpoot, qui la précède, a lieu à l'équinoxe d'été, alors que la nature, dans ces régions voisines des Tropiques, se pare de tous ses charmes, au temps où Gouri, la matrone, jette son manteau doré sur la verdoyante Vassanti, qui personnifie le printemps. C'est alors que ces fruits, par leurs promesses, attirent les regards ; le ramage du Kohil remplit les bois de sa tendre mélodie ; l'air est imprégné d'aromes et les coquelicots écarlates, contrastant avec les épis dorés du grain, forment une guirlande pour Gouri, la bienfaisante. Gouri est un nom d'Isa ou Pawati, l'épouse du dieu suprême, Mahadeva ou Iswara, qui lui est associé dans ces rites appartenant presque exclusivement aux femmes. La signification du mot *gouri* est « jaune », l'emblème d'une moisson venue à terme, quand les adorateurs de la déesse vénèrent ses effigies ; celles-ci représentent une matrone teinte de la nuance qui est celle du blé mûr ». Les rites commencent quand le soleil entre dans le signe du bélier, le nouvel an hindou. On fait une image d'argile de la déesse et puis une plus petite effigie de son époux, Iswara, et les deux sont placés côte à côte. Un petit fossé est creusé où l'on sème du blé, et le sol est arrosé ; ensuite on le chauffe artificiellement jusqu'à ce que le grain germe, alors les femmes l'entourent en se tenant par la main, en dansant et en appelant la bénédiction de Gouri sur leurs époux. Puis on arrache le blé et on le fait distribuer par les femmes aux hommes qui en ornent leurs turbans. Chaque famille riche, ou, pour le moins, chaque quartier de la cité possède une image qui lui appartient.

Ces rites et d'autres, connus des seuls initiés, occupent plusieurs jours et se célèbrent à l'intérieur des maisons. A la fin les images de la déesse et de son époux sont décorées et portées en procession à un beau lac, dont les eaux d'un bleu foncé réfléchissent, sous le clair firmament hindou, des palais de marbre et des bosquets d'orangers. C'est là que les femmes, la chevelure fleurie de roses et de jasmins, portent l'image de Gouri et descendent par des escaliers de marbre jusqu'au bord de l'eau; alors elles dansent tout autour du simulacre, elles chantent des hymnes et des couplets d'amour. Entre temps, la déesse est censée se baigner dans la pièce d'eau. Nul homme ne prend part à la cérémonie; même l'époux en effigie, Iswara, est, pour ainsi dire, ignoré[718]. Dans ces rites, la distribution de brins d'orge faite aux hommes, appelée par les épouses la « bénédiction sur les époux », indiquent clairement que l'une des raisons d'observer ces coutumes est leur désir de progéniture. Le même motif explique probablement pourquoi on se sert de jardins d'Adonis à un mariage brahmane dans la Présidence de Madras. On mélange des grains de cinq ou de neuf espèces, et on les sème dans des pots d'argile fabriqués spécialement à cet effet et remplis de terre. Le marié et la mariée, matin et soir, arrosent les graines pendant quatre jours, et le cinquième jour, les semis sont jetés dans l'eau ou dans une citerne, comme on fait des vrais jardins d'Adonis[719].

Dans les districts nord-ouest de l'Himalaya, les cultivateurs jettent de l'orge, du maïs, des légumineuses ou de la moutarde dans un panier d'argile le 24e jour du quatrième mois (Asarh), qui tombe à la mi-juillet. Le dernier jour du mois, on place parmi les jeunes pousses des statuettes de glaise représentant Mahadeo et Parvati, et on les adore en souvenir du mariage de ces divinités. Le lendemain, on coupe les tiges vertes et on en décore les coiffures[720]. Similaire est la fête des orges qu'on nomme Jâyî ou Jawâra dans l'Inde du nord et qui s'appelle Bhujariya dans les Provinces Centrales. Le septième jour de la moitié éclairée du mois Sàwan, on sème des grains d'orge dans un pot plein de fumier; ces grains lèvent si vite qu'à la fin du mois le vase est rempli de longues tiges jaunâtres. Le premier jour du mois suivant, Bhâdon, femmes et filles enlèvent les tiges,

jettent la terre et le fumier dans l'eau et distribuent les plantes à leurs amis qui en ornent leurs turbans et leurs vêtements[721]. C'est vers la mi-septembre qu'on observe cette coutume à Sargal dans les Provinces Centrales de l'Inde. Seules les femmes y prennent part, quoique des hommes y viennent en spectateurs. Un peu avant la fête, on a semé du blé ou tout autre grain, dans des pot singénieusement fabriqués de grandes feuilles cousues au moyen d'épines d'acacia. Comme elles ont poussé dans l'obscurité, ces tiges sont pâles de couleur. Au jour indiqué, ces jardins d'Adonis, comme nous pouvons les appeler, sont portés à un lac qui confine à la cité indigène. Les femmes de chaque famille ou de chaque groupe d'amis apportent leurs propres pots et, les ayant posés à terre, elles dansent tout autour. Puis, prenant les vases pleins du blé qui a germé, elles descendent jusqu'au bord de l'eau, lavent les vases de toute terre et distribuent les jeunes plantes à leurs amis[722]. Au temple de la déesse Padmavati, près Pandharpur (Présidence de Bombay), une fête de Neuf Nuits est célébrée dans la moitié éclairée du mois Ashwin (septembre-octobre). Alors, devant l'image, on suspend un cadre d'où l'on accroche des guirlandes de fleurs et des chapelets de gâteaux de froment. Sous le cadre, et devant le piédestal, le sol est recouvert d'une couche de terre où l'on a semé du blé pour le faire germer[723]. Un rite analogue se pratique, dans le même mois, aux autels des deux autres déesses, Ambabai, et Lakhubai, qui possèdent également des temples à Pandharpur[724].

En certaines régions de Bavière, il est d'usage de semer le lin dans un pot pendant les trois derniers jours du Carnaval; on tire un augure en examinant le grain qui a le mieux poussé pour savoir lesquelles des semailles, précoces, moyennes ou tardives, donneront les meilleures récoltes[725]. En Sardaigne, on ensemence encore des jardins d'Adonis à l'occasion de la grande fête du solstice d'été, qu'on nomme la Saint-Jean. A la fin de mars ou au premier avril, un jeune villageois va se présenter à une jeune fille et la prie d'être sa *comare* (commère), offrant d'être son *compare* (compère). L'invitation est considérée comme un honneur fait à la famille de la jeune fille et elle est acceptée avec joie. A la fin mai, la jeune fille confectionne un vase avec l'écorce d'un chêne-liège, elle le remplit de terre et y sème une

poignée de blé et d'orge. Ce pot est exposé au soleil et fréquemment arrosé, de sorte que le grain germe vite et les tiges se trouvent déjà êtres hautes à la veille de la Saint-Jean (le vingt-trois juin). On appelle alors le vase verdoyant du nom de *Erme* ou *Nenneri*. Le jour de la fête, l'adolescent et la jeune fille, parés de leurs plus beaux atours, accompagnés d'un cortège et précédés par des enfants qui gambadent et folâtrent, s'en vont en procession à l'église aux abords du village. Là, ils cassent le pot en le frappant contre le portail du saint lieu : ensuite, ils s'asseyent en rond sur le gazon et mangent des œufs et des herbes aux sons des flûtes. On verse du vin dans une coupe, qui passe de bouche en bouche. On se tient la main par la main, en chantant : « Compère et commère de Saint-Jean ». Le refrain se répète indéfiniment, tandis que les flûtes jouent leur ritournelle. Quand on est las de chanter, on se met à danser en rondes d'une gaieté folle et cela dure jusqu'au soir. Cet usage est général en Sardaigne ; mais à Ozieri il présente quelques traits particuliers. Au mois de mai, on fabrique des pots de liège et on les ensemence de grains, ainsi qu'il a déjà été décrit. Quand on arrive à la veille de la Saint-Jean, les appuis des fenêtres sont drapés d'étoffes somptueuses, sur lesquelles on place les pots ornés de soies bleues, écarlates, et de rubans bariolés. Autrefois on mettait dans chaque pot une statuette, ou bien une poupée faite de lainages et habillée en femme, ou encore un simulacre en carton de Priape, dieu des jardins, mais cette coutume n'est plus en usage, ayant été sévèrement prohibée par l'Eglise. Les jeunes villageois déambulent bras dessus bras dessous, pour examiner les vases et pour attendre les jeunes filles, qui s'attroupent sur la grande place afin de célébrer la fête. On allume ici un beau feu de joie, qu'on entoure en dansant et en badinant. Ceux qui désirent devenir compères et commères de Saint-Jean procèdent comme il suit : l'adolescent se porte d'un côté du feu de joie, la jeune fille de l'autre et ils s'unissent, pour ainsi dire, en saisissant chacun le bout d'un long bâton, qu'ils font passer et repasser trois fois au dessus du brasier, en plaçant donc leurs mains, par trois fois, rapidement dans les flammes. Voilà qui met le sceau à leurs rapports mutuels. La nuit se passe à danser et à chanter[726]. L'analogie de ces vases ensemencés en Sardaigne avec

les jardins d'Adonis paraît être complète, et les statuettes qu'on y posait correspondent aux images d'Adonis qui accompagnaient ses jardins.

En Sicile, nous retrouvons des coutumes du même genre. Des couples de garçons et de filles s'intitulent compères et commères, en s'arrachant réciproquement un cheveu de la tête et ils pratiquent des cérémonies variées à ce sujet. Par exemple, ils nouent ensemble les cheveux et les lancent en l'air, ou encore, ils les échangent au-dessus d'un morceau de pot cassé qu'ils brisent en deux, ayant grand soin de garder chacun pieusement un fragment. La liaison ainsi formée est censée durer toute la vie. En certaines parties de Sicile, les compères et commères de Saint-Jean s'offrent réciproquement des assiettes pleines de blé en herbe, ou de lentilles ou d'autres petites graines germées, qui ont été semées quarante jours avant la fête. Celui qui reçoit l'assiette y prend un brin, attache un ruban à celui-ci, et le garde comme le trésor le plus précieux, puis il rend la vaisselle à la donatrice. A Catane, les compères et commères échangent des pots de basilic et de grands concombres ; les jeunes filles soignent le basilic et plus il grandit, plus il est apprécié[727].

Il est possible, comme le suppose R. Wünsch[728], que dans ces coutumes du solstice d'été en Sardaigne et en Sicile, saint Jean ait remplacé Adonis. Nous avons vu que les rites de Tammouz ou Adonis, tombaient généralement vers la mi-été; d'après saint Jérome, c'était en juin[729]. Et il y a encore un autre point d'affinité entre les deux fêtes, la païenne et la chrétienne, outre l'analogie au sujet des vases d'herbe et de grain. Dans toutes deux, l'eau jouait un rôle prédominant. A Babylone, à cette fête de la mi-été, l'effigie de Tammouz, dont le nom passe pour signifier « vrai fils de l'eau profonde », était baignée d'eau pure; à la fête estivale d'Alexandrie, le simulacre d'Adonis, comme celui de sa divine amante, Aphrodite, étaient noyés ensemble dans les flots; et à la célébration du solstice d'été en Grèce, les jardins d'Adonis étaient lancés soit dans la mer, soit dans les fontaines.

Or, ce qu'il y a de remarquable dans la fête de la mi-été associée au nom de saint Jean, c'est, ou bien c'était, l'habitude du bain pris soit dans la mer, soit dans les sources, dans les fleuves, voire dans la rosée, la veille de la fête ou à l'aube de ce jour.

Par exemple, à Naples il y a une église dédiée à saint Jean-Baptiste sous le vocable de Saint-Jean-de-la-mer (*S. Giovan a mare*); et la coutume voulait que des personnes des deux sexes se baignassent dans la mer la veille de la Saint-Jean, c'est-à-dire la veille de la fête estivale; on croyait ainsi obtenir que tous les péchés seraient lavés[730]. Dans les Abruzzes, l'eau est censée, encore aujourd'hui, posséder une vertu merveilleuse et bienfaisante la veille de la Saint-Jean. On dit qu'à cette date le soleil et la lune se baignent dans les ondes. De là vient qu'on prend à un tel jour un bain, et de préférence au lever du soleil, soit dans la mer, soit dans la rivière. A Castiglione, à Casauria, on s'en va à la rivière Pescara, ou aux fontaines, on se lave la figure et les mains, puis on se ceintl es reins de branches de bryone (*vitalba*) et on se pose une guirlande de la même plante autour du front, ce qui évitera les douleurs de tête. A Pescina, garçons et filles se lavent mutuellement la figure avec de l'eau d'une rivière ou d'une source, puis on échange des baisers et voilà qu'on devient compère et commère. Dans les Abruzzes, la rosée qui tombe la veille de la Saint-Jean est censée faire du bien à tout ce qu'elle touche, que ce soit de l'eau, des fleurs, ou le corps humain; à cet effet, on place des vases sur les appuis des fenêtres, ou sur les terrasses, et, au matin, on se débarbouille avec cette eau pour se purifier et se garantir contre les migraines et les rhumes. Pour encore mieux obtenir des bienfaits identiques, il faut se lever à la toute première lueur de l'aube, se tremper les mains dans l'herbe humide et se frotter les paupières, le front et les tempes de cette humidité, car la rosée passe pour remède souverain contre les maladies de la tête et des yeux. De plus, on se guérit des maladies de peau en se baignant dans les gouttelettes de l'aurore humide et se roulant sur les gazons imbibés d'eau. Quand les infirmités des malades les confinent chez eux, leurs amis prennent des draps ou des nappes, les humectent de rosée et de la sorte on peut se les appliquer à l'endroit douloureux[731]. A Marsala, en Sicile, il y a une fontaine dans une grotte souterraine appelée la Grotte de la Sibylle. A côté de ce lieu se dresse une église de Saint-Jean, qu'on dit avoir été construite sur le site d'un temple d'Apollon. La veille de la Saint-Jean, des femmes et des filles s'en vont à la grotte et y boivent une eau prophétique qui les renseigne sur la fidé-

lité de leurs époux, ou sur leur mariage probable durant l'année suivante. Des malades, eux aussi, s'imaginent qu'en se baignant dans l'eau, en s'y désaltérant ou bien en s'y plongeant trois fois au nom de la Trinité, ils seront guéris[732]. A Chiaramonte en Sicile, la veille de la Saint-Jean, voici ce qui se passe : les hommes se rendent à une fontaine, les femmes vont à une autre, on plonge trois fois la tête dans l'eau et à chaque reprise on récite certains versets en l'honneur de saint Jean. C'est, paraît-il, un remède souverain contre la desquammation farineuse du cuir chevelu[733]. Quand Pétrarque passa par Cologne, il y arriva la veille de la Saint-Jean. Le soleil allait se coucher, et son hôte l'emmena bien vite au bord du Rhin. Ce fut un étrange spectacle qui frappa les yeux du poète, car les berges du fleuve étaient encombrées de jolies femmes. La foule était énorme, mais elle était gaie. Du monticule où il se tenait, Pétrarque vit maintes femmes, ceintes d'herbes aromatiques, s'agenouiller sur la marge de l'eau, remonter jusqu'au-dessus du coude les manches de leurs robes, et se laver leurs bras blancs et leurs mains dans la rivière, en marmottant des paroles que l'Italien ne sut comprendre. On lui expliqua que cette coutume était fort ancienne et qu'elle était observée avec un respect profond; car les gens du commun, et en particulier les femmes, croyaient que l'ablution dans le fleuve, à la veille de la Saint-Jean, écarterait tout malheur dans l'année suivante[734]. A Copenhague, la veille de la Saint-Jean on allait en pèlerinage à une fontaine voisine, pour se guérir et se fortifier grâce à ses eaux[735]. En Espagne, on se baigne encore dans la mer, ou bien on se roule tout nu dans la rosée des prés, la veille de la Saint-Jean, car on croit que c'est là un préservatif, excellent en son genre, contre les maladies cutanées[736]. Se rouler sur les gazons humides passait en Normandie et en Périgord pour efficace contre la dermatose. Au Périgord, il s'agissait surtout de choisir à cet effet un champ de chanvre et le malade devait se frotter des plantes qu'il avait foulées[737]. A la Ciotat, en Provence, tandis qu'ardait le feu de joie de la fête estivale, les jeunes personnes allaient se plonger dans les vagues et s'éclaboussaient violemment. A Vitrolles, on se baignait dans une mare, afin d'éviter la fièvre pendant l'année et aux Saintes-Maries, on baignait les chevaux pour les protéger de la gale[738].

A Toulon, Marseille, et en d'autres villes du Midi, on douchait autrefois les gens en pareille occasion ; l'eau était seringuée par les fenêtres sur la tête des passants[739]. Dans le Nouveau-Monde, la coutume de se baigner dans les fleuves et les fontaines à la Saint-Jean, paraît avoir été introduite d'Europe par les Espagnols[740]. On pourrait suggérer que la coutume si répandue de se baigner dans l'eau ou dans la rosée, la veille, ou le jour, de la Saint-Jean, est d'origine purement chrétienne, adoptée pour célébrer convenablement la fête dédiée à saint Jean-Baptiste. Mais, de fait, l'usage est antérieur au Christianisme, car il fut dénoncé et prohibé en tant que pratique païenne par saint Augustin[741] et, encore aujourd'hui les musulmans du Nord de l'Afrique célèbrent ces cérémonies[742]. Nous pouvons supposer que l'Église, impuissante à abolir cette relique du paganisme, a suivi son habituelle politique d'accommodation, en la dotant d'un nom chrétien et en se résignant, avec un soupir, à son observance. Or, pour chercher quel saint pourrait bien supplanter le patron païen de l'ondoiement, les docteurs chrétiens ne pouvaient manquer de se dire que saint Jean-Baptiste se trouvait tout indiqué.

Mais qui donc fut remplacé par saint Jean-Baptiste ? la divinité déposée était-elle réellement Adonis, comme la démonstration qui précède paraît le présumer ? Il est possible qu'il en ait été ainsi en Sardaigne et en Sicile, car dans ces îles l'influence sémitique a certes été profonde et probablement durable. Les ébats des petits Sardes et des jeunes Siciliens ont pu être la continuation directe des rites carthaginois de Tammouz. Néanmoins, la fête estivale paraît trop largement répandue et trop profondément enracinée dans l'Europe centrale et septentrionale pour nous permettre de la rattacher partout à une origine orientale en général, et au culte d'Adonis en particulier. Elle a l'air d'appartenir au sol plutôt que d'être exotique et importée de l'Orient. Nous ferons mieux de supposer qu'à une période lointaine des modes similaires de pensée, basés sur des nécessités similaires, ont induit les hommes de maints pays, depuis la Mer du Nord jusqu'à l'Euphrate, indépendamment les uns des autres, à célébrer le solstice d'été par des rites, différant sur certains points mais néanmoins s'accordant étroitement sur d'autres. Nous sommes aussi en droit de nous dire qu'à l'époque historique une vague

d'influence orientale, partant peut-être de Babylone, a fait pénétrer les rites de la fête de Tammouz ou d'Adonis vers l'Occident jusqu'au contact avec les rites indigènes de fêtes semblables. De plus, il convient de nous rappeler que, sous la poussée exercée par la civilisation romaine, ces fêtes, différentes mais néanmoins apparentées, se fusionnèrent et se cristallisèrent en modes variés; elles persistèrent plus ou moins isolées, mais toutefois côte à côte, jusqu'à ce que l'Église, hors d'état de les supprimer totalement, les eut dépouillées, dans la mesure du possible, de leur caractère par trop barbare, et, en changeant adroitement leurs noms, leur eut permis de soutenir sans reproche l'examen de la chrétienté, Et ce que nous venons de dire des fêtes estivales s'applique aussi probablement, avec des modifications requises, aux fêtes printanières. Elles aussi paraissent être nées indépendamment en Europe et en Orient ; et, après avoir divergé pendant des siècles, elles se sont amalgamées sous l'autorité souveraine de l'Empire Romain et de l'Église chrétienne. En Syrie, comme nous l'avons vu, une fête vernale d'Adonis semble avoir eu lieu ; et nous trouverons bientôt un exemple incontestable d'une fête printanière, dans les rites d'Atys. Entre temps, revenons une fois encore à la fête estivale qui se nomme Saint-Jean.

La coutume sarde qui consiste à danser gaiement à la ronde autour d'un feu de joie à la veille de la Saint-Jean est l'attestation d'un usage pratiqué à cette fête en maintes contrées d'Europe depuis un temps immémorial. Nous avons traité ailleurs de cette question et de façon plus complète[743]. Les exemples que nous avons cités dans d'autres pages de notre ouvrage semblent démontrer un rapport entre les feux de joie allumés en été et la végétation. Ainsi, tant en Suède qu'en Bohême, un rite essentiel de la fête consiste à relever le Mai, ou l'arbre du solstice d'été, qui, en Bohême, est brûlé dans le feu de joie[744], En Russie, dans une cérémonie pratiquée à la même date, une effigie de paille de Kupalo, le représentant de la végétation, est dressée à côté du Mai; puis elle est passée et repassée à travers le brasier[745]. Kupalo figure ici en double : sous forme d'arbre en tant que Mai et sous forme humaine en tant qu'effigie de paille, comme Adonis qui était représenté par un simulacre et par un jardin d'Adonis;

les deux figures de Kupalo, comme celles d'Adonis, sont finalement plongées dans l'eau. Dans les coutumes sardes et siciliennes, les compères ou amants de la Saint-Jean répondent probablement d'une part à Adonis et à Astarté, et de l'autre au Roi et à la Reine de Mai. Dans la province suédoise de Blekinge, une partie de la fête estivale consiste à choisir la Fiancée, qui, elle, jette son dévolu sur un épouseur; on fait une quête pour le couple, qui pour l'instant se constitue mari et femme[746]. De tels couples peuvent être censés, comme les couples de mai, représenter les puissances de la végétation ou bien la fertilité en général; ils figurent, en chair et en os, ce que figurent en effigies les images de Siva ou Mahadeo et Parvati dans les cérémonies hindoues, et ce que signifient les images d'Adonis et d'Aphrodite dans les cérémonies alexandrines.

Nous avons discuté ailleurs pour quelles raisons des cérémonies, ayant pour but d'accélérer la croissance des végétaux, doivent s'associer aux feux de joie, et, en particulier, pourquoi les représentants de la végétation sont brûlés sous la forme d'un arbre, ou passés à travers les flammes soit en effigies, soit sous la forme d'un couple vivant[747]. Il suffira ici d'avoir rappelé l'évidence d'une telle association et par conséquent d'avoir paré à l'objection qui pourrait avoir surgi devant notre théorie, à propos de la coutume sarde, que les feux de joie n'ont rien à voir avec la végétation. Un nouveau témoignage peut être donné ici pour prouver le contraire. En certains districts d'Allemagne et d'Autriche, les garçons et les filles passent en sautant au-dessus des feux de joie, dans le but exprès de faire grandir le chanvre ou le lin[748]. Nous pouvons donc imaginer que dans la coutume sarde, les brins de blé et d'orge qui ont poussé prématurément dans les vases d'argile pour la fête estivale et qui correspondent si étroitement aux jardins d'Adonis, font partie d'une de ces cérémonies de la mi-été si largement répandues, dont le but premier était d'encourager la croissance des végétaux et spécialement celle des récoltes. Mais, comme par une facile extension de la pensée, l'esprit des végétaux passait pour exercer une influence bienfaisante sur la vie humaine et animale, les jardins d'Adonis, pareils aux arbres ou aux branches de Mai, étaient censés être des porte-bonheur spécialement efficaces pour

porter chance et plus spécialement pour accorder de la progéniture,[749] à ceux qui les plantaient. Alors même qu'on eut cessé de croire qu'ils opéraient activement pour octroyer la prospérité, ces jardins ont pu encore être employés pour donner de bons ou de mauvais augures. C'est ainsi que la magie se résout en divination.

Nous trouverons donc des modes de divination pratiqués à la mi-été qui ressemblent plus ou moins aux jardins d'Adonis. Par exemple, un auteur italien anonyme du XVIe siècle, fait mention de la coutume qui consistait à semer de l'orge et du blé quelques jours avant la fête de Saint-Jean et également à la veille de Saint-Guy ; et l'on croyait que les gens pour lesquels on faisait ces semis, seraient prospères et heureux en ménage à condition que le grain germât bien ; mais, au cas contraire, ces personnes seraient malchanceuses[750]. En plusieurs endroits d'Italie et dans toute la Sicile, il est encore usuel de placer des plantes dans de l'eau ou dans la terre à la veille de la Saint-Jean, et, soit qu'elles fleurissent le lendemain, ou qu'elles se flétrissent, elles fournissent des présages, surtout pour les amoureux. Parmi les plantes choisies dans ce but sont les *Ciuri di S. Giovanni* (Herbe de Saint-Jean ?) et des orties[751]. En Prusse, il y a deux cents ans, les fermiers envoyaient leurs domestiques et surtout leurs servantes cueillir de l'herbe de Saint-Jean la veille ou le jour de cette fête, qui tombait au solstice d'été. Quand on la rapportait, le fermier en prenait autant de brins qu'il y avait de personnes et les fourrait dans le mur ou bien entre les poutres ; on disait que ceux dont la plante ne fleurirait point seraient frappés de maladie ou de mort. Le reste des plantes était formé en bouquet qu'on attachait au bout d'une perche, et on dressait celle-ci soit à la grille, soit à l'endroit où l'on ferait rentrer la moisson prochaine. On appelait *Kupole* ce bouquet et la cérémonie s'intitulait fête de Kupole ; en cette occasion, le fermier faisait des prières pour demander une bonne récolte de foins, etc.[752]. La coutume prussienne est spécialement à noter, car elle confirme fortement l'opinion que Kupalo (sans nul doute identique avec Kupole) était à l'origine une déesse de la végétation[753]. Car ici Kupalo est représenté par une botte de plantes que le populaire associait particulièrement avec la fête estivale ; son influence sur la végétation

apparaît clairement par le fait de placer son symbole végétal à l'endroit où l'on rentrait la moisson, ainsi que par les prières dites pour demander la grâce d'une récolte favorable. Ceci fournit un nouvel argument pour faire partager l'opinion que la Mort, dont nous avons montré ailleurs l'analogie avec Kupalo, Yarilo et le reste, personnifiait à l'origine la végétation, et en particulier la végétation mourante ou morte de l'hiver[754]. En outre, notre interprétation des jardins d'Adonis est affermie par le fait que dans la coutume prussienne, le même genre de plantes était employé pour former tant les jardins d'Adonis (ainsi que nous pouvons les dénommer), que l'effigie de la divinité. Rien ne pourrait éclairer plus vivement la vérité de la théorie que les jardins d'Adonis ne sont qu'une autre manifestation du dieu lui-même.

En Sicile, on sème encore, au printemps comme en été, des jardins d'Adonis; d'où nous pouvons inférer peut-être que la Sicile, comme la Syrie, célébrait jadis une fête printanière du dieu mort et ressuscité. Vers Pâques, les Siciliennes sèment du blé, des lentilles et des graines légères dans des soucoupes gardées dans l'obscurité, qu'elles arrosent tous les deux jours. Les plantes grandissent vite; on noue des rubans rouges autour de leurs tiges et la vaisselle qui les contient est mise sur des modèles de sépulcres qui sont façonnés, le vendredi saint, en même temps que des effigies du Christ mort, par les catholiques romains comme par les Grecs orthodoxes; ces simulacres rappellent les jardins d'Adonis qu'on posait sur la tombe du dieu défunt[755]. Cet usage n'est pas uniquement sicilien; on l'observe également à Consenza en Calabre[756] et peut-être ailleurs. L'ensemble de la coutume, sépulcres, et soucoupes de grain germé, n'est peut-être qu'une perpétuation, sous un autre nom, du culte d'Adonis.

Les coutumes de Sicile et de Calabre ne sont pas les seules cérémonies de Pâques qui ressemblent aux rites d'Adonis. « Durant tout le Vendredi saint, une statue en cire du Christ est exposée au milieu des églises grecques et couverte de baisers fervents par la foule nombreuse, tandis que l'église retentit des chants funèbres au son mélancolique et monotone. Tard dans la soirée, quand l'obscurité est déjà épaisse, des prêtres portent cette image de cire dans la rue sur une bière que décorent des

fleurs de citronnier, des roses, des jasmins. Alors se forme une imposante procession, où l'on voit la multitude traverser la ville entière en rangs serrés, d'un pas lent et solennel. Chaque homme porte un cierge, et éclate en lamentations plaintives. A toutes les maisons où le cortège passe, des femmes sont assises avec des encensoirs, pour répandre sur la foule en marche les vapeurs de l'encens. Ainsi ce peuple enterre son Christ comme s'il venait à peine de mourir. A la fin, on dépose à nouveau l'image de cire dans la chapelle, et les mêmes cantiques lugubres retentissent à nouveau. Ces lamentations, accompagnées d'un jeûne très sévère, se poursuivent le samedi jusqu'à minuit. Quand l'horloge sonne les douze coups, l'évêque apparaît et annonce l'heureuse nouvelle, que « le Christ s'est levé » : la foule répond : « Il s'est levé vraiment », et aussitôt dans toute la ville éclate un accès de joie qui se manifeste par des clameurs et des cris perçants, par la décharge ininterrompue de caronades et de mousquets, et l'explosion de feux d'artifice de toute sorte. Dans l'espace d'une heure à peine, ils passent du jeûne le plusrigoureux aux réjouissances de l'agneau pascal et du vin pur[758] ».

C'est d'une façon analogue que l'église catholique a eu coutume de représenter devant ses fidèles, sous une forme visible, la mort et la résurrection du Rédempteur. Ces drames sacrés sont éminemment propres à frapper les imaginations et à toucher les sentiments ardents d'une race méridionale, aisément impressionnable, à qui la pompe et l'apparat du catholicisme conviennent mieux qu'au caractère plus froid des races teutoniques. Les solennités observées en Sicile le vendredi saint, anniversaire officiel de la crucifixion, sont décrites comme suit par un auteur sicilien : « Un spectacle vraiment émouvant est la procession qui a toujours lieu, le soir, dans chaque commune de Sicile, et en outre la Descente de Croix. Les confréries de la Passion prennent part au cortège, et la marche est fermée par beaucoup de garçons et de filles représentant les saints et les saintes, et portant les emblèmes de la Passion du Christ. Les prêtres procèdent eux-mêmes à la Descente de la Croix. Le cercueil contenant le corps du Christ est gardé par des Juifs armés d'épées,

objet d'horreur et d'aversion, au milieu de la compassion qu'excitait la vue non seulement du Christ, mais aussi de la *Mater Dolorosa* qui le suivait. De temps en temps, les « mystères » ou les symboles de la crucifixion passent dans le cortège. Quelquefois la procession suivait les « trois heures d'agonie » et la « Descente de la Croix. » Les « trois heures » commémoraient celles que Jésus-Christ avait passées sur la croix. De la dix-huitième à la vingt et-unième heure, deux prêtres prêchent alternativement sur la Passion. Anciennement, les sermons avaient lieu en plein air sur la place appelée le Calvaire : enfin, quand la troisième heure de l'agonie était sur le point de sonner, aux mots *emisit spiritum*, le Christ mourait, laissant tomber sa tête, parmi les sanglots et les larmes des spectateurs. Immédiatement après, en certains endroits, ou trois heures plus tard dans d'autres, on enlevait les clous du cadavre sacré et on le déposait dans le cercueil. A Castronuovo, au moment de l'*Ave Maria*, deux prêtres habillés en Juifs, représentant Joseph d'Arimathie et Nicodème avec leurs serviteurs, se rendaient au Calvaire, précédés par la Société des Blancs. Là, avec des chants plaintifs et des vers appropriés à la circonstance, ils accomplissaient les diverses opérations de la Descente, après quoi la procession se rendait à la plus grande église.... A Salaparuta, on élève le Calvaire dans l'église. Lorsqu'on prêche sur sa mort, un mécanisme fait pencher la tête du Crucifié, tandis que l'on tire des coups de fusils, que des trompettes retentissent, et que, au milieu de la foule silencieuse, émue par la mort du Rédempteur, on entend les notes d'une lugubre marche funèbre. Trois prêtres enlèvent le Christ de la croix et le déposent dans le cercueil. Après la procession du Christ mort, on procède aux funérailles : deux prêtres placent le Christ dans ce qui représente un sépulcre, d'où, à la messe du dimanche de Pâques, l'image du Christ surgit et est élevée au-dessus de l'autel par un mécanisme[759] ». Des représentations analogues, avec des différences de détail, ont lieu à Pâques dans les Abruzzes[760], et probablement dans beaucoup d'autres parties du monde catholique[761].

Quand nous nous souvenons de la fréquence et de l'adresse avec lesquelles l'Église a su greffer la nouvelle foi sur le tronc antique du paganisme, nous en concevrons l'idée que la célébra-

tion pascale du Christ mort et ressuscité était entée sur une célébration similaire de l'Adonis mort et ressuscité, qui, comme nous avons lieu de le croire, s'exécutait, durant la même saison, en Syrie. Le type créé par les artistes grecs de la déesse inconsolable, portant son amant dans les bras, ressemble, et a peut-être servi de modèle, à la *Pieta* de l'art chrétien : la Sainte-Vierge avec le corps mourant de son divin Fils étendu sur les genoux, dont l'exemplaire le plus parfait est la *Pieta* de Michel-Ange à Saint-Pierre. Ce noble groupe, où la douleur vivante de la mère contraste si merveilleusement avec la langueur mortelle de son fils, est une des plus admirables compositions de la statuaire. L'art grec nous a légué peu d'œuvres aussi belles et aucune d'un pathétique aussi poignant[762].

A cet égard, une mention célèbre de saint Jérôme pourrait être significative. Il nous dit que Bethléem, le lieu de naissance traditionnel du Seigneur, était ombragé d'un bosquet appartenant au seigneur syrien bien plus antique encore, Adonis, et que là où l'enfant Jésus versait des larmes, on avait pleuré sur l'amant de Vénus[763]. Quoiqu'il ne le dise point expressément, saint Jérôme semble avoir pensé que le bosquet d'Adonis avait été planté par les païens après la naissance du Christ, dans le but de profaner le lieu sacré. En cela, le Père de l'Église latine a pu faire erreur. Si Adonis était, en effet, l'esprit du blé, (ce que nous avons déjà démontré), on n'aurait pu inventer un vocable plus convenable pour sa demeure que celui de Bethléem, « la maison du Pain[764] » et il a parfaitement pu être adoré en sa « maison du Pain » des siècles avant la naissance de Celui qui disait : « Je suis le pain de vie » Même en supposant qu'Adonis ait suivi, et non précédé le Christ à Bethléem, le choix de sa tragique image pour détourner les chrétiens de leurs serments d'allégeance à leur Seigneur, nous semble des mieux approprié, car il faut nous souvenir de la similitude des rites qui commémoraient, pour l'un comme pour l'autre, la mort et la résurrection. L'un des premiers sièges du culte du dieu nouveau était Antioche, et c'est là[765], ainsi que nous l'avons vu, qu'on célébrait la mort de l'ancien dieu en grande pompe tous les ans. La date de la cérémonie se précise peut-être par une circonstance qui survint lorsque Julien entra dans la cité, au moment d'une fête d'Adonis. Lorsque l'em-

pereur se rapprocha de la cité, il fut accueilli avec des prières publiques comme s'il eut été un dieu, et il fut étonné d'entendre les voix d'une grande multitude s'écrier que l'Etoile du Salut venait de poindre au levant[766]. Ceci a pu n'être qu'une flatterie servile d'une foule orientale, obséquieuse vis-à-vis de l'empereur. Mais il est également possible que le lever d'une étoile brillante ait donné régulièrement le signal de commencer la fête et que, par hasard, l'astre ait émergé à la lisière de l'horizon oriental juste au moment où l'empereur romain arrivait près de la ville. Si la coïncidence s'est produite, elle n'aura pas laissé de frapper l'imagination d'une multitude surexcitée et superstitieuse, prête à saluer le grand homme du nom d'un dieu, dont l'avènement était annoncé par un signe céleste. Ou bien l'empereur a pu prendre pour son compte les clameurs qui ne s'adressaient qu'à l'étoile. Or, Astarté, la divine amante d'Adonis, était identifiée avec la planète Vénus, et ses variations comme étoile matinale et vespérale étaient soigneusement notées par les astronomes babyloniens qui tiraient des augures de son apparition et de sa disparition alternées[767].

Donc, nous pouvons conjecturer que la fête d'Adonis était régulièrement fixée de telle sorte qu'elle put coïncider avec l'apparition de Vénus, soit étoile du matin, soit étoile du soir, Mais l'astre que saluaient les gens d'Antioche à la fête, s'était levé à l'Orient, par conséquent si c'était bien Vénus, ce ne put être que l'étoile matinale. A Aphaca en Syrie, où se dressait un temple célèbre d'Astarté, le signal pour la célébration des rites semble avoir été donné par l'apparition d'un météore, qui, à certains jours, tombait comme un astre du haut du Liban jusque dans le fleuve Adonis. On croyait que ce météore était Astarté en personne[768] et son vol à travers les airs a pu naturellement être interprété comme la descente de la déesse amoureuse dans les bras de son amant. A Antioche et ailleurs, l'apparition de l'étoile matinale, le jour de la fête a pu, de façon pareille, être accueillie comme l'arrivée de la déesse d'amour venue pour réveiller son amant mort et l'implorer de sortir de sa couche terrestre.

S'il en était ainsi, nous pouvons imaginer que c'était aussi

cette étoile matinale qui guida les Sages de l'Orient à Bethléem, — le lieu sacré qui, pour parler comme saint Jérôme, entendit les pleurs de l'enfant Jésus et les lamentations pour Adonis.

APPENDICES

APPENDICE I

LE ROI MOLOCH

Je ne veux pas terminer ces considérations sur le caractère sacré des rois juifs[771], sans mentionner une suggestion que m'a faite mon ami et maître le Révérend Professeur R. H. Kennett. Il pense que Moloch, à qui des parents sacrifiaient leurs premier-nés dans la vallée de l'Hinnom, en dehors des murs de Jérusalem[772], peut avoir été à l'origine le roi humain considéré comme l'incarnation de la divinité. Il est certain que le nom de Moloch, ou plutôt Molech (comme il est toujours écrit dans le texte massorétique[773]), est une forme à peine déguisée de *melech* — le mot hébreu signifiant « roi », — les scribes ayant sans doute donné à ce mot terrible les voyelles de *bosheth*, « chose honteuse[774] », mais il paraît évident qu'à l'époque historique, les Juifs qui offraient ces sacrifices identifiaient Molech, non avec le roi humain, mais avec Jéhovah, bien que les prophètes aient protesté contre un tel usage, qu'ils considéraient comme une insulte à la majesté divine[775].

Si, cependant, à l'origine, ces sacrifices étaient offerts au roi humain, ou en son honneur, ils étaient probablement destinés à prolonger sa vie et à lui permettre de mieux accomplir les fonctions magiques, dont il devait s'acquitter pour le bien de son peuple. Les anciens rois de Suède répondaient sur leur tête de la fertilité du sol[776], et nous lisons que l'un d'eux, appelé Aun ou On, à Upsala, sacrifia neuf de ses fils à Odin, pour épargner sa propre vie. Après le sacrifice du second de ses fils, le dieu lui annonça par un oracle qu'il ne pourrait vivre qu'à la condition de donner un de ses fils tous les dix ans. Quand il eut ainsi sacrifié sept de ses enfants, ce père cruel vivait encore, mais il était si faible qu'il ne pouvait plus marcher et devait être transporté dans une chaise. Il offrit alors son huitième fils, et vécut encore dix ans, alité. Puis, ce fut le tour du neuvième, et le père vécut dix autres années, buvant à un biberon comme un enfant sevré. Il voulait sacrifier à Odin

le dernier fils qui lui restait, mais les Suédois l'en empêchèrent ; il mourut donc et fut enterré sous un tertre à Upsala[777].

Dans cette tradition suédoise, les enfants du roi semblent offerts au dieu à la place de leur père, et apparemment c'était là aussi l'explication courante du sacrifice du premier-né, dans les derniers temps de l'histoire d'Israël[778]. Les sacrifices se faisaient, pour ainsi dire, par délégation, et étaient donc purement religieux, puisqu'ils avaient pour but de rendre favorable une divinité sévère ou exigeante. Nous savons que, pareillement, Amestris, femme de Xerxès, devenue vieille, sacrifia, dans son intérêt, quatorze enfants nobles au dieu de la terre, en les enterrant vivants[779]. Si le récit est exact, — et il repose sur l'autorité d'Hérodote, témoin presque contemporain — nous pouvons supposer que la vieille reine agissait ainsi en regardant vers l'avenir plutôt que vers le passé ; elle espérait que la divinité farouche des enfers accepterait les jeunes victimes à sa place, et la laisserait vivre encore longtemps. La même idée apparaît dans une tradition qu'on rapporte d'un certain roi des Hovas de Madagascar, qui portait le nom retentissant d'Andriamasinavalona. Comme il était tombé malade et était très affaibli, il fit consulter l'oracle sur les meilleurs moyens de rétablir sa santé. Voici quel fut le résultat des indications de l'oracle : « Un discours fut d'abord prononcé devant le peuple, offrant de grands honneurs et de magnifiques récompenses à la famille de celui qui s'offrirait volontairement au sacrifice, pour le rétablissement du roi. La foule frissonna à cette idée, et s'enfuit dans différentes directions. Un homme, cependant, se présenta, et son offre fut acceptée. Le sacrificateur retroussa sa robe, aiguisa son couteau, et attacha la victime. Après quoi, on l'étendit par terre, la tête tournée vers l'est, sur une natte placée là exprès, selon l'usage observé en de telles occasions avec les animaux ; et le prêtre procéda, suivant les rites, au sacrifice de la victime, en l'égorgeant. Cependant, une quantité de liquide rouge, préparé d'avance avec une teinture indigène, fut répandue au cours de la cérémonie ; et, à l'étonnement de tous les spectateurs, le sang paraissait couler tout autour. L'homme, comme on le pense bien, était sans blessure ; mais le roi le récompensa, lui et ses descendants, en leur accordant le privilège d'être exemptés de la peine capitale, quelque violation des lois qu'ils pussent commettre. Encore aujourd'hui les descendants de cet homme forment une classe particulière, appelée *Tay maty manota ;* ce qu'on peut traduire : « nous ne mourons pas, bien que nous violions les lois ». On rencontre très souvent des cas où les individus de cette classe s'approprient des bœufs, du riz, ou autre chose appartenant au souverain, et ne sont frappés que d'une réprimande, alors que toute autre personne serait punie de mort, ou réduite en esclavage[780] ».

Quelquefois, cependant, les pratiques destinées à prolonger la vie du roi paraissent reposer sur une théorie de nutrition, plutôt que de sub-

stitition; ou, en d'autres termes, la vie des victimes, au lieu d'être offerte « par délégation » à un dieu, est censée passer directement dans le corps du sacrificateur, pour ranimer ses forces défaillantes et prolonger sa vie. Sous cet aspect, la coutume a un caractère magique plutôt que religieux, puisque, pense-t-on, l'effet souhaité est produit immédiatement et sans l'intervention d'une divinité. En tout cas, on peut montrer que des sacrifices de ce genre ont été offerts pour prolonger la vie des rois dans d'autres parties du monde. Nous lisons par exemple à propos de nègres qui habitent le delta du Niger : « Une coutume, pratiquée autrefois par les Ibanis, et encore en vigueur aujourd'hui chez les tribus de l'intérieur, consiste à prolonger la vie d'un roi par le sacrifice journalier, ou, peut-être, hebdomadaire, d'un poulet et d'un œuf. Chaque matin, aussitôt que le patriarche est levé, les instruments de ce sacrifice sont apportés par sa mère, la première de ses femmes, ou sa fille aînée, au prêtre qui se tient dans la cour située devant la maison. Quand on l'a annoncé au patriarche, il sort, et va s'asseoir au lieu de la cérémonie. Prenant le poulet dans sa main, le prêtre commence par le passer sur le visage du patriarche, et puis sur tout son corps. Puis il coupe la gorge de l'animal, et laisse couler le sang sur le sol ; il mêle alors le sang et la terre, en fait une pâtée qu'il frotte sur le front et la poitrine du vieillard, qui ne doit, en aucun cas, en laver les traces avant le soir. On attache le poulet et l'œuf, ainsi qu'un morceau d'étoffe blanche, à un bâton que l'on plante dans le sol, auprès de l'eau, s'il y a une rivière dans le voisinage. Tandis que l'on porte cela à l'endroit en question, toutes les épouses et beaucoup de membres de sa famille accompagnent le prêtre, et, tout en marchant, prient la divinité de prolonger la vie de leur père. On accomplit tout ceci avec la ferme conviction que le sacrifice de chaque poulet prolongera sa vie en conséquence[781] ».

La cérémonie qu'on vient de décrire est, comme tant d'autres rites, une combinaison de la magie et de la religion : car, tandis que les prières au dieu sont quelque chose de religieux, le fait de passer la victime sur le corps du roi, de barbouiller sa peau avec le sang du poulet, appartient à la magie, puisque ces opérations sont censées communiquer au roi directement et immédiatement la vie de l'animal. Dans les exemples suivants, les pratiques observées pour prolonger la vie d'un roi paraissent être purement magiques. Chez les Zoulous, à l'une des fêtes annuelles des prémices, un taureau est tué par un régiment spécial. On ne doit pas, pour cela, faire usage de lances ou de bâtons, mais lui rompre le cou ou l'étouffer seulement avec les mains. « Puis on le brûle, et l'on suppose que la force du taureau pénètre dans le roi, et prolonge ainsi sa vie[782]. » Nous lisons encore, chez un ancien historien portugais, à propos d'un roi cafre de l'Afrique Orientale : « On rapporte de ce Monomotapa qu'il a une maison où il ordonne de suspendre les cadavres des hommes qui ont été mis à mort de par la

loi; toute l'humidité, s'échappant de leurs corps ainsi suspendus, tombe dans des vases placés au-dessous; puis, quand ils sont contractés et desséchés, il les fait enlever et ensevelir, et, avec la graisse et l'humidité conservées dans les vases, on dit qu'il fabrique des onguents dont il enduit son corps, dans la croyance qu'il jouira ainsi d'une longue vie, et que cela constitue pour lui un talisman le mettant à l'abri des mauvais sorciers[783] ».

Les Bagandas de l'Afrique Centrale avaient l'habitude de tuer des hommes, à diverses occasions, pour prolonger la vie du roi; il semble qu'ils pensaient que la vie de la personne ainsi mise à mort passait, d'une façon mystérieuse, dans le roi, qui recevait par là un surcroit d'énergie vitale. Par exemple, toutes les fois qu'on mettait une nouvelle peau à un des tambours spéciaux du roi, non seulement on tuait une vache pour fournir la peau et pour que son sang passât dans l'instrument, mais on décapitait aussi un homme, et on laissait couler dans le tambour le sang qui jaillissait de son cou, « de sorte que, lorsqu'on battait du tambour, on infusait, croyait-on, au roi une vie nouvelle et une vigueur toute fraîche provenant de l'homme qu'on avait tué[784] ». De même aussi, au couronnement d'un nouveau roi, on choisissait un chambellan royal pour s'occuper de la cour intérieure du souverain et garder ses femmes. On conduisait le chambellan, avec huit captifs, hors de la présence royale, dans un des abattoirs humains; là, on lui bandait les yeux, tandis que sept des hommes étaient assommés et mis à mort, seul le bruit du coup et des victimes qui s'abattaient l'informait de ce qui se passait. Mais après l'exécution de ces sept hommes, on enlevait le bandeau de ses yeux, et le chambellan assistait à la mort du huitième. Alors, on ouvrait le ventre de chacun d'eux, l'un après l'autre, à mesure qu'ils étaient tombés, on en sortait les entrailles et on les suspendait autour du cou du chambellan. On disait que ces morts ajoutaient à la vigueur du roi, et rendaient le chambellan fort et loyal[785]. Et ce n'étaient pas là les seuls sacrifices humains offerts au couronnement d'un roi pour fortifier le nouveau monarque. Quand le roi était depuis deux ou trois mois sur le trône, il devait aller chasser d'abord un léopard, et puis un daim de la brousse. La nuit qui suivait la chasse du daim, l'un des ministres de l'Etat se saisissait d'un homme et l'amenait devant le roi dans l'obscurité; le roi le blessait légèrement d'un coup de lance, puis on l'étranglait, et on jetait son cadavre dans un marais de papyrus, de façon qu'on ne pût jamais le retrouver. Une autre cérémonie, qu'on accomplissait aussi pour affermir le roi dans son royaume, consistait à saisir un homme, à l'enchaîner et amener devant le roi, qui le blessait légèrement avec une lance. On le mettait ensuite à mort. Ces victimes étaient tuées pour infuser de la vigueur au roi[786].

Dans l'Ouganda, lorsqu'un roi avait régné pendant quelque temps, on célébrait une cérémonie destinée à prolonger sa vie. Le roi allait

rendre visite à un chef du clan d'un certain poisson, qui portait le titre de Nankere, et résidait dans le district de Busiro, où se trouvaient les tombeaux et les temples des rois. Quand on avait fixé l'époque de la cérémonie, ce chef choisissait un de ses propres fils, qui devait mourir pour que le roi pût vivre. S'il n'avait pas de fils, il désignait un proche parent qui devrait en tenir lieu. L'infortuné jeune homme était nourri, vêtu et traité avec tout le respect dû à un prince, et il allait vivre dans une maison spéciale proche du lieu où le roi devait habiter à l'occasion de la cérémonie. Lorsque la future victime avait été gardée et traitée royalement pendant un mois, le roi sortait de sa capitale et se mettait en route. Pendant le trajet, il faisait halte au temple du puissant dieu Mukasa; là il changeait de vêtements et laissait dans le temple ceux qu'il avait portés pour y venir. Il y laissait aussi tous ses anneaux, et n'en mettait point de nouveaux, car il devait bientôt en recevoir d'autres d'une espèce toute particulière. Quand le roi était parvenu à sa destination, le chef allait à sa rencontre, et ils échangeaient une gourde de bière. A cette entrevue assistait aussi la mère du roi, qui voyait là son fils pour la dernière fois; car, à partir de ce moment, il leur était défendu de plus jamais se rencontrer. Le chef adressait la parole à la mère du roi pour l'informer de cette séparation définitive; puis, se tournant vers le roi, il lui disait : « Tu es maintenant un adulte; va, et vis plus longtemps que tes ancêtres ». Le fils du chef était alors introduit. Le chef le prenait par la main et le présentait au roi, qui le remettait à son corps de garde : les hommes l'emmenaient au dehors, et le tuaient en le frappant à poings fermés. On enlevait ensuite les muscles du dos de son cadavre, et on en faisait deux anneaux pour le roi; on coupait aussi un lambeau de sa peau pour en faire un fouet, qui était conservé dans l'enceinte royale pour des fêtes spéciales. Son cadavre était jeté dans un endroit inculte, gardé contre les bêtes, mais non enterré[787].

Cette cérémonie terminée, le roi partait pour se rendre chez un autre chef du district de Busiro; mais il s'arrêtait d'abord, en un endroit appelé Baka, et s'asseyait sous un grand arbre pour jouer à la toupie avec des noyaux. C'est un jeu d'enfants, mais l'homme qui courait chercher les noyaux pour faire jouer le roi ne devait point penser ainsi; car il était saisi et tué à coups de lance dans le but de prolonger la vie du roi. Le jeu terminé, le roi continuait sa marche, avec sa suite, et il habitait avec une certaine princesse jusqu'à ce que les anneaux faits avec les muscles du fils du chef fussent prêts pour qu'il les portât; c'était la princesse qui devait surveiller la fabrication de cette parure royale[788].

Après toutes ces cérémonies, le roi donnait une grande fête. A cette fête, un prêtre allait çà et là, ayant sous son manteau le fouet fait avec la peau du jeune homme mis à mort. Tandis qu'il passait à travers la foule en gaieté, il touchait de temps en temps un homme avec son

fouet; et l'on croyait que l'homme ainsi frappé de cette lanière, serait sans enfants, et pouvait mourir, à moins de présenter une offrande de neuf ou quatre-vingt-dix coquilles de cauris au prêtre. Naturellement, il se hâtait de se procurer ces coquillages et de les donner au prêtre qui, en les recevant, le frappait de sa main sur l'épaule, lui rendant ainsi les facultés génératrices dont le coup de fouet l'avait privé. A la fin des réjouissances, les musiciens emportaient tous les tambours, sauf un seul, qu'ils laissaient comme s'ils l'avaient oublié. Quelqu'un, dans la foule, remarquait cet oubli, et courait après eux avec le tambour, en disant : « Vous en avez oublié un ». Pour sa récompense, on le saisissait, on le tuait, et, des os de la partie supérieure de son bras, on faisait des baguettes pour ce tambour spécial. On ne se servait jamais plus de ce tambour pendant tout le règne du roi, et on le conservait, recouvert, jusqu'à ce que vint l'époque de le sortir, pour la fête analogue célébrée en l'honneur de son successeur. De temps en temps, pourtant, le prêtre, qui avait touché certaines personnes de ce fouet fait en peau humaine, se couvrait de la tête aux pieds d'un grand manteau de peau de vache, et, cachant les baguettes en os humains sous sa robe, il allait devant le roi, et, tout à coup, sortait les baguettes et les brandissait devant le visage du roi. Il les cachait aussitôt avec la même hâte, mais seulement pour répéter ce manège. Il se retirait ensuite et replaçait les os à leur place ordinaire. Ils étaient ornés de coquilles de cauris et de petits grelots, qui tintaient tandis qu'il les agitait devant le roi[789].

La signification précise de ces dernières cérémonies est obscure; mais nous pouvons supposer que, de même que le sang humain versé dans un tambour était censé passer dans les veines du roi par le son de l'instrument, de même le cliquetis des os entrechoqués et le tintement de leurs grelots communiquaient, croyait-on, à la personne royale la vigueur de la victime mise à mort. La pratique consistant à frapper des particuliers avec un fouet fait de peau humaine est encore plus obscure; mais il nous est possible de conjecturer que la vie ou la virilité de tout homme frappé du fouet était supposée se transmettre au roi, qui accroissait ainsi son énergie vitale, et surtout ses facultés de reproduction, à cette fête solennelle. Si mon interprétation est exacte, tous ces moyens employés par les Bagandas pour donner de la force au roi ou prolonger sa vie appartenaient au type de sacrifice « nutritif » plutôt qu'au sacrifice par délégation; ils étaient, par conséquent, d'un caractère magique plutôt que religieux. On peut supposer la même chose des massacres en masse qu'on accomplissait quand un roi de l'Ouganda était malade : les prêtres informaient alors le roi malade que des personnes, distinguées par quelque particularité physique, par exemple atteintes de strabisme, ou ayant une démarche particulière, ou un teint spécial, devaient être mises à mort. Le roi envoyait donc ses gardes qui saisissaient ces personnes dans les rues, les traînaient

de force dans l'enceinte royale, où on les gardait jusqu'à ce que le nombre de victimes fixés par le prêtre fut atteint. Avant d'être conduites à l'un des huit endroits d'exécution qui étaient régulièrement désignés à cet effet dans différentes parties du royaume, les victimes devaient boire, avec le roi, une bière droguée et venant d'une bouteille spéciale, pour que le souverain pût commander leurs âmes, au cas où elles reviendraient ensuite le tourmenter. Puis on les tuait, quelquesfois à coups de lance, d'autres fois en les coupant en morceaux, ou en les enterrant vivants. Contrairement à l'usage ordinaire du Baganda, leurs cadavres, ou ce qui en restait, étaient toujours laissés sans sépulture, sur le lieu de l'exécution[790]. De quelle façon précise supposait-on que le roi malade tirait profit du massacre de ses sujets, on l'ignore; mais on peut conjecturer que les victimes étaient en quelque sorte censées donner leur vie pour lui ou à lui.

Il est possible que, d'une façon analogue, en Israël, les sacrifices d'enfants offerts à Molech, aient eu pour but de prolonger la vie du roi humain (*melech*), soit en jouant le rôle de substituts pour lui, soit en ranimant ses forces défaillantes par la vigueur de leur jeunesse. Mais il est également possible, et peut-être plus probable, que le sacrifice des premier-nés n'était qu'une application particulière de l'ancienne loi qui vouait à la divinité les premier-nés de tout sein, soit d'animaux, soit d'êtres humains[791].

APPENDICE II

LE FLAMINE VEUF

1. *La souillure de la mort.*

Mon ami le Dr L. R. Farnell a donné une explication différente de la règle qui obligeait le flamine Dialis à résigner ses fonctions à la mort de sa femme[792]. Il suppose que ce deuil rendait le flamine impur, et, par là, inapte à conserver le sacerdoce[793]. Il est vrai que, très souvent, la souillure infligée par la mort empêche un homme de remplir des fonctions sacrées, mais cette interdiction n'est, en général, que provisoire; la retraite et l'observation de rites de purification peuvent y mettre fin, la durée de cette retraite et la nature de la purification variant selon le degré de parenté du mort au vivant. C'est ainsi que, par exemple, si l'un des eunuques sacrés du temple d'Hiérapolis-Bambyce voyait le cadavre d'un étranger, il était impur pour ce jour-là et ne pouvait pénétrer dans le sanctuaire de la déesse; il se purifiait, et cette interdiction était levée le lendemain; mais s'il se trouvait que le cadavre était celui d'un parent, il restait souillé pendant trente jours et devait se raser la tête avant de pouvoir mettre le pied dans l'enceinte sacrée[794].

De même, dans l'île grecque de Céos, les personnes qui avaient offert les sacrifices annuels à leurs amis défunts étaient impures pendant les deux jours suivants, et n'avaient pas le droit d'entrer dans un sanctuaire; elles devaient se purifier par des ablutions[795]. Pareillement, nul ne pouvait avoir accès au sanctuaire de Men Tyrannus dans les dix jours qui suivaient un contact avec des morts[796]. Enfin, à Stratonicée, en Carie, un chœur de trente jeunes gens nobles, vêtus de blanc et tenant des rameaux à la main, chantait chaque jour un hymne en l'honneur de Zeus et d'Hécate; mais si l'un d'eux venait à être malade, ou perdait quelqu'un de sa famille, il devait, non pas être exclu d'une façon permanente, mais du moins s'abstenir pour quelque temps de l'accomplissement de ses fonctions sacrées[797]. Par analogie avec ces cas et d'autres du même genre, nous pourrions nous attendre à voir le flamine devenu veuf privé temporairement, mais non définitivement exclu, de l'exercice de ses fonctions.

Je voudrais cependant citer un cas analogue qui paraît appuyer l'opinion du Dr Farnell, et que m'a indiqué le Dr W. H. R. Rivers. Chez les Todas des collines Neilgherry, dans le sud de l'Inde, le laitier sacerdotal (*palol*) est un personnage sacré, et sa vie, comme celle du flamine Dialis, est sujette à de nombreuses interdictions ou tabous. Lorsqu'une mort vient à se produire dans son clan, le laitier ne peut assister à aucune des cérémonies des funérailles qu'à la condition de résigner ses fonctions; mais il peut être réélu après que la seconde cérémonie funèbre a été achevée. Dans l'intervalle, sa place peut être occupée par un homme d'un autre clan. Il y a quelque dix-huit ou dix-neuf ans, un personnage du nom de Karkiévan résigna sa charge de laitier à la mort de sa femme, mais il fut réélu deux années après et, depuis lors, il est toujours resté en fonctions. Il s'est bien produit encore de nombreuses morts dans son clan, mais il n'a pas assisté aux funérailles, et n'a donc pas eu à abandonner de nouveau son poste. Une règle plus sévère était sans doute appliquée plus anciennement, et le laitier était obligé de quitter ses fonctions toutes les fois qu'une mort survenait dans son clan. Car, selon la tradition, le clan de Keadrol était divisé en deux parties, précisément pour qu'il y eût des hommes à même de remplir l'office de laitier quand un décès se produisait dans le clan, les hommes d'une des deux parties prenant la charge quand l'autre était empêchée par une mort[798].

Ce cas peut, à première vue, paraître tout à fait identique à celui du flamine Dialis, et de la flaminique dans la théorie du Dr Farnell; ici, en effet, il n'y a aucun doute que c'est la souillure de la mort qui empêche le laitier sacré de rester en fonctions, puisque, s'il échappe à cette souillure en évitant d'assister aux funérailles, il lui est permis de conserver son poste. Par analogie, on pourrait supposer que ce n'était pas tant la mort de sa femme que le fait d'assister aux funérailles qui forçait le flamine Dialis à abandonner son ministère, d'autant plus que nous savons qu'il lui était expressément interdit de toucher un cadavre, ou d'entrer dans le lieu où l'on brûlait les morts[799].

Mais un examen plus attentif des faits montre que l'analogie cesse sur certains points importants. Car, si le flamine Dialis ne pouvait toucher un cadavre ni pénétrer dans une salle où l'on brûlait les morts, il pouvait assister à des funérailles[800], de sorte que rien n'empêchait qu'il assistât aux funérailles de sa femme. Voilà qui va directement contre l'opinion d'après laquelle c'était la simple souillure de la mort qui l'obligeait à résigner ses fonctions à la mort de sa femme. En outre, et c'est ici qu'on touche à une différence fondamentale entre les deux cas, tandis que le flamine Dialis était tenu de se marier, et se mariait suivant certains rites et avec des solennités particulières[801], il n'y a point d'obligation de ce genre pour le laitier sacré des Todas; car, s'il est marié, il doit vivre séparé de sa femme pendant la durée de sa charge[802]. Certes, l'obligation du mariage imposée au flamine Dialis

implique, à elle seule, qu'il devait nécessairement abandonner son emploi à la mort de sa femme; il n'est pas besoin de chercher une autre raison dans la souillure de la mort qui, comme je viens de le montrer, ne paraît point s'accorder avec la permission accordée au flamine d'assister aux funérailles. Telle est la véritable explication de la règle en question; c'est ce que prouve encore l'interdiction, apparemment identique, imposée au flamine de divorcer d'avec sa femme; la mort seule pouvait les séparer[803]. Or, la règle qui exigeait que le flamine fut marié, et la règle qui lui interdisait le divorce, n'ont évidemment rien à faire avec la souillure de la mort; mais on ne peut guère les séparer de cette autre coutume, qui obligeait le prêtre à quitter ses fonctions à la mort de sa femme. Ces trois règles s'expliquent de la façon la plus naturelle dans l'hypothèse que j'ai adoptée : que le prêtre et la prêtresse avaient à accomplir en commun certains rites dont le mari ne pouvait s'acquitter sans sa femme. Cette solution si naturelle du problème avait été suggérée par Plutarque qui, après s'être demandé pourquoi le flamine Dialis avait à résigner sa charge à la mort de sa femme, dit, entre autres choses : « c'est peut-être parce qu'elle accomplit avec lui des rites sacrés (car beaucoup de rites nécessitent la présence d'une femme mariée); et se remarier aussitôt après la mort de sa première femme serait à peine possible ou convenable[804] ». Cette explication si simple de la règle paraît suffisante, et elle peut être maintenue seule, que j'aie raison ou tort de supposer que l'époux et l'épouse humains représentaient en ce cas un époux et une épouse divins, un dieu et une déesse, à savoir Dianus (Janus) et Diane[805]; et cette autre supposition, à son tour, reste solide, même si je me trompe en conjecturant encore que, dans ce couple divin, c'était la déesse Junon, (ou plutôt Diane) qui était à l'origine la plus importante des deux.

Quelle qu'en soit l'explication, la règle qui, à Rome, défendait que le flamine Dialis fut veuf, trouve un parallèle chez les Kotas, tribu qui, comme les Todas, habite les collines Neilgherry de l'Inde méridionale. Car, chez les Kotas, les prêtres ne peuvent pas conserver leur fonction, s'ils sont veufs; quand la femme de l'un deux vient à mourir, le sacerdoce de son mari prend fin aussitôt. En même temps, les prêtres « doivent éviter toute pollution; ils ne peuvent pas assister à un enterrement Toda ou Badaga, ni s'approcher de la cabane isolée réservée aux femmes Kotas[806] ». Les prêtres juifs obtenaient la permission spéciale de contracter la souillure de la mort quand il s'agissait des proches parents, parmi lesquels on énumère surtout le père, la mère, le fils, la fille, et la sœur non mariée; il leur était interdit de contracter cette souillure pour des étrangers. Cependant, parmi ces parents pour lesquels un prêtre pouvait ainsi subir une pollution, on ne mentionne pas sa femme[807].

2. Le mariage des dieux romains.

La théorie que le flamine Dialis et sa femme personnifiaient un couple divin, soit Jupiter et Junon, soit Dianus (Janus) et Diane, suppose l'existence, entre le dieu et la déesse, de relations matrimoniales; et elle serait donc tout à fait insoutenable si le Dr Farnell avait raison d'affirmer, en se fondant sur l'autorité de M. Warde Fowler, que les dieux romains étaient célibataires[808]. Mais sur cette question, Varron, la plus grande autorité parmi les érudits de Rome, était d'une opinion différente. Non seulement il parle, en particulier, de Junon comme étant l'épouse de Jupiter[809], mais il affirme d'une façon générale, et dans un langage qui ne prête guère à l'ambiguïté, que les anciens dieux romains étaient mariés, et cela en se rapportant non à la religion de son époque à lui, qu'avait modifiée l'influence grecque, mais à la religion des anciens Romains, ses ancêtres[810]. Sénèque a ridiculisé le mariage des dieux romains, en citant comme exemples l'union de Mars et Bellone, de Vulcain et Vénus, de Neptune et Salacia, et en ajoutant sarcastiquement que certaines déesses étaient vieilles filles ou veuves, comme Populonia, Fulgora, et Rumina, dont les charmes fanés ou le caractère peu aimable avaient éloigné les prétendants[811].

De même, l'érudit Servius, dont le commentaire sur Virgile constitue une source si riche pour l'étude de la religion romaine, nous apprend que les pontifes célébraient en grande solennité le mariage de la divinité des enfers, Orcus[812]; et il paraît s'être appuyé, pour cette affirmation, sur l'autorité des livres des pontifes eux-mêmes, car il y renvoie, au même propos, quelques lignes seulement plus haut. Comme il est absolument invraisemblable que les pontifes aient célébré des rites étrangers, nous pouvons affirmer avec sûreté que le mariage d'Orcus, loin d'avoir été emprunté à la mythologie grecque, était une cérémonie anciennement et authentiquement romaine; et cela est d'autant plus probable que Servius, sur qui nous nous fondons ici, a rapporté certaines indications très curieuses et évidemment anciennes, que l'on observait au mariage et dans les rites de Cérès, la déesse qui paraît avoir été l'épouse d'Orcus. L'une de ces interdictions défendait l'usage du vin, une autre empêchait les personnes de prononcer le nom de leur père ou de leur fille[813].

De plus, Aulu-Gelle, érudit très versé dans les antiquités romaines, cite, d'après « les livres des prêtres du peuple romain » (la plus haute autorité possible sur le sujet), une liste de divinités romaines, parmi lesquelles il paraît se trouver au moins cinq couples de divinités mâles et femelles[814]. Bien plus, il prouve d'une façon convaincante, avec des citations de Plaute, de l'annaliste Cn. Gellius, et de Licinius Imbrex, que ces anciens auteurs regardaient très certainement l'un au moins de ces couples (Mars et Nério) comme mari et femme[815]; nous possédons des témoignages anciens qui nous per-

mettent de définir de même trois autres de ces couples. C'est ainsi que l'ancien annaliste L. Cincius Alimentus, qui combattit contre Annibal et fut fait par lui prisonnier, a affirmé dans son ouvrage sur le calendrier romain que Maia était l'épouse de Vulcain[816]; et comme il y avait un flamine de Vulcain qui offrait des sacrifices à Maia le premier mai[817], il est naturel de supposer qu'il était assisté dans cette cérémonie par une flaminique, sa femme, exactement comme, dans mon hypothèse, le flamine Dialis était assisté par sa femme, la flaminica. Un autre historien romain, L. Calpurnius Pison, qui a écrit au IIe siècle avant J.-C., a dit que le nom de l'épouse de Vulcain était, non pas Maia, mais Majestas[818]. Peut-être a-t-il voulu par là corriger ce qu'il croyait être une erreur de son prédécesseur L. Cincius. De même, Varron suggère peut-être[819] et Sénèque, saint Augustin et Servius[820] affirment positivement que Salacia était la femme de Neptune. Enfin, Ennius paraît avoir regardé Hora comme l'épouse de Quirinus, car, dans le premier livre de ses *annales*, il adresse des prières à ce couple divin[821]. Ainsi, des cinq couples de divinités, mâles et femelles, qu'Aulu-Gelle cite d'après les livres des pontifes et d'anciens discours, le seul à propos duquel nous ne possédions point de témoignage venu d'autre part, prouvant qu'il comprenait mari et femme, est celui de Saturne et Lua; or, nous savons sur Lua qu'on parlait d'elle comme étant mère[822], ce qui ne rend pas improbable qu'elle était aussi une épouse. Cependant, selon d'autres autorités dignes de respect, l'épouse de Saturne n'était pas Lua, mais Ops[823]; de sorte que nous avons deux ordres de preuves qui nous montrent que Saturne était supposé être marié.

Enfin, les qualifications de père et de mère, que les Romains donnaient à beaucoup de leurs divinités[824], paraissent impliquer naturellement la paternité et la maternité; et, si on admet ceci, la conséquence semble nécessairement être celle-ci, que ces créatures divines étaient supposées faire usage de leurs fonctions sexuelles, que ce soit dans un mariage légitime ou dans un concubinage illégitime. Pour Jupiter, en particulier, sa paternité est attestée positivement par des inscriptions latines, l'une d'elles très ancienne, qui parlent de Fortuna Primigenia, la puissante déesse de Préneste, comme de sa fille[825]. De même, la tradition représentait le dieu Faune, l'une des divinités les plus anciennes et les plus populaires de l'Italie[826], comme étant époux et père; l'une des épithètes qu'on lui appliquait exprimait, d'une façon quelque peu grossière, son pouvoir de génération[827]. Fauna, ou la Bonne Déesse (*Bona Dea*), autre ancienne divinité purement italienne, était appelée suivant le cas sa femme ou sa fille, et, disait-on, il avait revêtu la forme d'un serpent pour s'unir à elle[828]. De même, le plus célèbre de tous les mythes romains représentait le fondateur de Rome lui-même, Romulus, et son frère jumeau Rémus, comme nés du dieu Mars et d'une vestale[829]; tous les Romains qui acceptaient cette tradition reconnaissaient par là même la paternité du dieu, au sens physique,

et non pas figuré, du mot. Si l'on peut rejeter le récit de la naissance de Romulus et de Rémus comme une création postérieure de l'imagination mythologique des Romains, sous l'influence des Grecs, il est difficile d'opposer le même objection au récit de la naissance d'un autre roi de Rome, Servius Tullius, fils, disait-on, du dieu du feu et d'une esclave; sa mère l'avait conçu près du foyer royal, où une flamme, jaillissant du feu sous la forme de l'organe mâle de la génération, l'avait fécondée[830]. Il serait à peine possible d'exprimer la paternité physique du dieu du feu en termes moins ambigus. Or, on donnait de la naissance de Romulus lui-même un récit exactement semblable[831]; et nous pouvons soupçonner que cette version était plus ancienne que la légende qui attribuait à Mars la paternité des jumeaux. Pareillement Cæculus, le fondateur de Préneste, passait pour fils du dieu du feu, Vulcain. On disait que sa mère avait été fécondée par une étincelle jaillie du feu, tandis qu'elle était assise près du foyer. Plus tard, comme Cæculus se vantait de son origine divine devant une foule qui refusait de le croire, il avait prié son père d'envoyer aux incrédules une preuve, et aussitôt une flamme les avait entourés et effleurés. La preuve était convaincante, et Cæculus passa dès lors pour un véritable fils du dieu[832]. Ces légendes de rois ou de héros, nés du dieu du feu et de mortelles, paraissent être de véritables et anciens mythes italiens qui peuvent bien remonter au-delà de la fondation de Rome, et à la source commune de la mythologie aryenne; car les coutumes du mariage, observées dans diverses branches de la race aryenne, indiquent très nettement une croyance dans le pouvoir que posséderait le feu de féconder les femmes[833].

D'une façon générale, si nous suivons l'autorité des Anciens eux-mêmes, nous sommes amenés à conclure que les dieux romains, comme ceux de beaucoup d'autres peuples à une époque reculée, étaient censés être mariés et pères. Il est vrai que, comparées aux divinités bien vivantes de la Grèce, les divinités romaines nous apparaissent comme des abstractions pâles et un peu effacées, qui n'ont rien de comparable à la somptueuse auréole de mythes et de légendes dont l'imagination des Hellènes entourait ses créations. Cependant les rares spécimens de la mythologie romaine qui ont survécu au naufrage de l'antiquité[834] nous autorisent à croire que ces mythes ne sont que de simples fragments de traditions beaucoup plus abondantes, qui ont disparu. Dans tous les cas, l'aridité et la stérilité relatives de l'imagination religieuse des Romains ne constituent pas une raison qui doive nous faire négliger le témoignage positif des érudits romains sur un sujet d'une importance fondamentale dans leur propre religion qu'ils devaient bien connaître. Il ne faudrait jamais oublier que, sur une telle question, les Anciens avaient accès à de nombreuses sources d'information qui nous sont maintenant fermées; rejeter leur témoignage pour le remplacer par une impression personnelle, qui dérive d'une connais-

sance nécessairement imparfaite des faits, semble, chez un savant moderne, assez difficilement compatible avec les sains principes de la critique et de l'histoire[835].

3. *Rôle joué dans des cérémonies religieuses par des enfants de parents vivants.*

Mais le Dr Farnell apporte un autre argument en faveur de sa thèse que c'était la souillure de la mort qui obligeait le flamine Dialis devenu veuf à abandonner le sacerdoce. Il indique une règle analogue du rituel grec qui exigeait que certaines fonctions sacrées ne fussent remplies que par un jeune garçon dont le père et la mère étaient en vie[836]. Et il donne de cette règle la même explication, à savoir que la mort de l'un de ses parents ou de tous les deux rendait l'enfant impur et, par conséquent, inapte à s'acquitter de fonctions religieuses. Le Dr Farnell aurait pu renforcer, en apparence, sa théorie en ajoutant que le flamine Dialis et la flaminique Dialis étaient eux-mêmes assistés dans leur tâche, l'un par un garçon, l'autre par une fille, dont le père et la mère devaient être en vie[837]. Cela paraît, à première vue, s'accorder parfaitement avec son explication : le flamine, la flaminique, et leurs jeunes assistants, auraient été rendus incapables d'accomplir leur office sacré par la souillure ou la corruption de la mort.

Mais un examen plus serré de l'argument révèle un défaut : il prouve trop. Observez en effet que, dans le cas en question, la perte d'un père ou d'une mère étant irréparable, c'est durant toute leur vie que les enfants devraient rester incapables de s'acquitter de ces fonctions ; en d'autres termes, tout orphelin est impur pour la vie et exclu, par là même, des charges sacrées. Une règle aussi stricte devrait donc exclure, d'un seul coup, une grande partie, sinon la presque totalité des gens, des offices de la religion, et leur imposer pour toujours ces lourdes restrictions dont la souillure de la mort est l'objet dans beaucoup de pays ; car il est bien évident qu'une grande partie, sinon la presque totalité, de la population de n'importe quel pays et à n'importe quel moment, a été privée par la mort de l'un ou de ses deux parents. Personne, que je sache, n'a jamais poussé dans la pratique jusqu'à cette extrémité la théorie de la souillure de la mort. Et même si l'on supposait que la pollution s'effaçait à la longue et disparaissait chez les particuliers, qui pouvaient ainsi retourner à leurs occupations de chaque jour, ne demeurait-elle pas d'une façon plus durable chez les prêtres? Si elle rendait le serviteur du flamine incapable de remplir ses fonctions, ne devait-elle pas, à plus forte raison, en rendre incapable le flamine lui-même ? En d'autres termes, le flamine Dialis n'aurait-il pas dû être obligé d'abandonner sa charge à la mort de son père ou de sa mère? — Or, rien, dans les écrivains anciens, ne nous permet de supposer qu'il en était ainsi. Et, bien qu'il ne soit pas, en général, d'une méthode très sûre de

tirer argument du silence de nos auteurs, je crois que nous pouvons le faire dans le cas présent sans grande témérité. Car Plutarque non seulement mentionne, mais discute la règle qui contraignait le flamine Dialis à résigner ses fonctions à la mort de sa femme[838]; s'il avait connu une règle analogue, l'obligeant à le faire aussi à la mort d'un parent, il l'aurait sûrement mentionnée. Si donc la pollution causée par la mort d'un père ou d'une mère n'imposait pas au flamine Dialis la résignation de sa charge, nous pouvons en toute sûreté conclure que la pollution analogue résultant de la mort de sa femme ne la lui imposait pas non plus. C'est ainsi que l'argument que le Dr Farnell apporte en faveur de son opinion se trouve, à l'examen, témoigner fortement contre elle.

Toutefois, si la règle qui excluait les orphelins de certaines fonctions sacrées ne peut s'expliquer avec vraisemblance dans la théorie de la souillure de la mort, il peut n'être pas sans intérêt de rechercher si l'on peut donner de la règle en question une explication différente et préférable. Je vais pour cela rassembler tous les exemples qui me sont connus; l'ensemble est, sans nul doute, loin d'être complet; je le présente simplement comme un point de départ pour des recherches.

A l'époque des vendanges, qui tombe en Grèce au mois d'octobre, de jeunes garçons athéniens, choisis dans chaque tribu, s'assemblaient au sanctuaire de Dionysos, le dieu du vin. Là, on leur donnait des branches de vignes chargées de grappes mûres, et ils couraient, les tenant à la main, jusqu'au temple d'Athénè Sciras. Le gagnant de la course recevait une coupe et en buvait le contenu, qui était un mélange d'huile d'olive, de vin, de miel, de fromage, et de gruau d'orge. Il était nécessaire que chacun des jeunes gens qui prenaient part à cette course eut son père et sa mère en vie[839]. A la même fête, et peut-être le même jour, un jeune Athénien, dont les parents devaient aussi être tous deux vivants, portait, dans la procession, une branche d'olivier, enguirlandée avec de la laine blanche et pourprée, et ornée de fruits de toutes sortes, tandis qu'un chœur chantait que la branche portait des figues, du pain, du miel, de l'huile et du vin. La procession se rendait ainsi au temple d'Apollon, à la porte duquel le jeune homme déposait le rameau sacré. Les Athéniens avaient, disait-on, institué cette cérémonie pour obéir à un oracle, et dans le but d'obtenir l'aide du dieu, à une époque de disette[840]. On suspendait des rameaux semblables, chargés aussi de fruits et de pains à la porte de chaque maison athénienne; on les y laissait pendant une année, après quoi on les remplaçait par de nouveaux. Tandis qu'on attachait la branche au-dessus de la porte, un jeune garçon, ayant son père et sa mère en vie, récitait ces mêmes vers relatifs au rameau portant des figues, du pain, du miel, de l'huile et du vin. On rapportait aussi que cette coutume avait été fondée pour mettre fin à une famine[841]. Les habitants de Magnésie, sur le Méandre, consacraient chaque année un taureau à Zeus, le sauveur de la cité,

au mois de Kronion, au début de l'époque des semailles; et, après avoir nourri l'animal pendant tout l'hiver aux frais de l'Etat, on le sacrifiait l'été suivant, apparemment au moment de la moisson. Neuf jeunes gens et neuf jeunes filles, dont le père et la mère étaient vivants, prenaient part à la cérémonie religieuse de la consécration et du sacrifice du taureau. Au moment de la consécration, on disait des prières publiques pour le salut de la cité et du pays, des citoyens, de leurs femmes et de leurs enfants, de tout ce qui se trouvait dans la cité et le pays, pour la paix, la richesse et l'abondance des récoltes de blé et d'autres productions, et pour le bétail. Un héraut dirigeait les prières, et le prêtre et la prêtresse, les jeunes gens et les jeunes filles, les officiers de haut grade et les premiers magistrats, tous se joignaient à ces supplications solennelles pour le bien du pays[842].

Chez les Karo-Bataks du centre de Sumatra, le battage du riz est l'occasion de cérémonies variées, où un rôle important est rempli par une jeune fille, dont le père et la mère doivent être vivants. Sa fonction spéciale est de prendre soin de la gerbe de riz où réside, à ce qu'on croit, l'âme de la plante. Cette gerbe est formée d'ordinaire avec le premier riz coupé et lié dans le champ; on la traite exactement comme une personne[843].

Les cérémonies que je viens de décrire, auxquelles prenaient part des garçons et des filles ayant leurs parents vivants, étaient évidemment destinées à assurer la fertilité du sol. C'est ce qu'indiquent, non seulement le caractère des rites ou des prières et des vers qui les accompagnaient, mais aussi les saisons auxquelles on les pratiquait; à savoir, l'époque des vendanges, la fête de la moisson, et le commencement des semailles. Nous pouvons donc les comparer avec un usage observé à Rome par les Frères Arvales (*Fratres Arvales*), collège de prêtres dont la fonction consistait à accomplir les rites jugés nécessaires pour faire pousser le blé. Ils portaient comme insigne de leur charge des guirlandes d'épis de blé, et adressaient leurs prières à une ancienne déesse de la fertilité, la Dea Dia. Un bosquet de chênes séculaires et de lauriers toujours verts, situé dans la Campanie à quelques cinq milles de Rome, était sa demeure. C'est là que, chaque année, au mois de mai, quand les blés étaient mûrs ou près de l'être, les Frères Arvales apportaient quelques épis qu'ils avaient coupés, les consacraient avec d'étranges rites, pour qu'une bénédiction pût favoriser le reste de la future récolte. Cependant, la première consécration des épis, cérémonie préliminaire, avait lieu non dans le bosquet, mais dans la maison du chef des Frères Arvales à Rome. Là, les prêtres étaient assistés par quatre jeunes gens de naissance libre et fils de parents encore en vie, Tandis que les Frères s'étendaient sur des couches, les enfants pouvaient s'asseoir sur des chaises et prendre part à la fête; et, lorsqu'elle était terminée, ils emportaient le reste du blé qui venait d'être consacré et le déposaient sur l'autel[844].

Dans ces rites et d'autres analogues destinés à assurer la fertilité du sol et la multiplication du bétail ou des êtres humains, l'emploi d'enfants de parents en vie paraît s'expliquer par le principe de la magie sympathique; on pouvait croire, en effet, que de tels enfants étaient doués d'une vie plus intense que des orphelins, soit parce qu'ils étaient « florissants des deux côtés » comme le disaient les Grecs, soit parce que le fait même que leurs parents étaient en vie pouvait être considéré comme une preuve qu'ils étaient d'une race vigoureuse, et, par suite, capables de communiquer à d'autres une partie de leur surcroît d'énergie.

Mais ce n'est pas toujours le cas que les cérémonies, où des enfants de parents vivants doivent officier, servent à assurer l'abondance des récoltes. A Olympie, les rameaux d'olivier qui formaient la couronne des vainqueurs devaient être coupés d'un arbre sacré, avec une faucille sacrée, par un jeune homme ayant son père et sa mère en vie[845]. L'arbre était un olivier sauvage, qui poussait à l'intérieur de l'enceinte sacrée, à l'extrémité occidentale du temple de Zeus. Il portait le nom d'olivier de la Belle Couronne, et tout près, s'élevait un autel dédié aux Nymphes des Belles Couronnes[846]. A Delphes, tous les huit ans, un drame sacré, ou miracle, était joué devant des spectateurs accourus en foule de toutes les parties de la Grèce. C'était la représentation du meurtre du Dragon par Apollon. Le rôle principal était joué par un jeune homme, ayant son père et sa mère en vie, qui, semble-t-il, personnifiait le dieu lui-même. Un palais royal, élevé, pour cette occasion dans un espace ouvert, figurait l'antre du dragon. Le jeune homme l'attaquait et y mettait le feu, avec l'aide de femmes qui portaient des torches allumées. Quand il avait frappé le dragon à mort, le jeune homme, toujours jouant le rôle du dieu, s'enfuyait au loin pour se purifier de la souillure du sang, dans la belle vallée de Tempé, où coule le Pénée au fond d'une gorge profonde et boisée, encaissé entre les sommets couverts de neige des monts Olympe et Ossa; des arbres qui croissent au-dessus et de hautes falaises blanches dominent et ombragent son cours calme et silencieux. Par endroits, les rochers se dressent, abrupts, au-dessus de la rivière, et s'avancent si près les uns des autres que c'est à peine s'ils laisssent visible au-dessus d'eux une étroite bande de ciel; mais lorsqu'ils s'écartent un peu, on voit les champs qui s'étendent à leurs pieds, couverts d'arbustes verdoyants, parmi lesquels on distingue le laurier d'Apollon. Dans l'antiquité, le dieu lui-même, souillé du sang du dragon, passait pour être venu, voyageur épuisé de fatigue, dans ce vallon retiré; et il y avait cueilli, disait-on, des branches de l'un des lauriers, qui poussaient dans les verts fourrés au bord du fleuve légèrement ridé. Avec certains de ses rameaux, il tressait une guirlande pour son front, et il en portait d'autres à la main, sans doute pour que la plante sacrée lui permît d'échapper aux lutins qui suivaient ses pas. Le jeune homme qui le

personnifiait faisait donc de même, et rapportait à Delphes des guirlandes de laurier, provenant du même arbre, qui devaient être les récompenses des vainqueurs aux jeux Pythiques. C'est pour cela que toute la fête du meurtre du Dragon à Delphes s'appelait la Fête des Couronnes[847]. Il ressort donc de ceci qu'à Delphes comme à Olympie, les rameaux qui devaient servir de couronnes aux vainqueurs devaient être coupés à un arbre sacré par un jeune homme ayant ses deux parents en vie.

A Thèbes, avait lieu tous les huit ans la fête des Daphnéphories où l'on portait en procession à Apollon des branches de laurier. Le rôle principal dans cette cérémonie était rempli par un jeune homme qui portait un rameau de laurier et avait le titre de Porteur-de-Laurier ; il semble qu'il personnifiait le dieu lui-même : sa chevelure tombait sur ses épaules et il portait une couronne d'or, une robe de couleurs brillantes, et des chaussures d'une forme spéciale ; son père et sa mère devaient tous deux être en vie[848]. Il nous est permis de supposer que sa couronne d'or avait la forme de feuilles de laurier et remplaçait une guirlande de laurier véritable. Ainsi le jeune homme qui portait cette couronne sur sa tête et tenait ce rameau en main devait ressembler à Apollon, comme on le représente traditionnellement, quand il se purifiait après le meurtre du dragon. A Thèbes, le Porteur-de-Laurier personnifiait probablement à l'origine, non pas Apollon, mais le héros local Cadmus, qui avait tué le dragon et avait eu, comme Apollon, à se purifier pour ce meurtre. C'est ce que nous permettent de conjecturer des vases peints sur lesquels on voit Cadmus, couronné de laurier, se préparant à attaquer le dragon, ou en train de lutter avec le monstre, tandis que des déesses se penchent sur lui et lui tendent des guirlandes de ce même arbre comme récompense de sa victoire[849]. Dans cette hypothèse, la cérémonie célébrée tous les huit ans à Delphes et la fête analogue qui avait lieu aussi tous les huit ans à Thèbes, sont étroitement rapprochées ; dans l'une comme dans l'autre, le laurier joue surtout un rôle de purification ou d'expiation[850]. Ainsi donc, à Olympie, à Delphes, et à Thèbes, un jeune homme ayant ses parents vivants était chargé de couper ou de porter une guirlande sacrée à une grande fête qui revenait à des intervalles de plusieurs années[851].

Pourquoi choisir un enfant ayant son père et sa mère en vie pour remplir cet office? Voila ce qui ne paraît pas clair à première vue ; on pourrait peut-être en trouver plus facilement les raisons, si l'on comprenait de quelles idées provenait la coutume de porter des guirlandes et des couronnes de laurier. Il est vraisemblable que, dans beaucoup de cas, les guirlandes et les couronnes étaient des amulettes avant d'être des ornements ; — en d'autres termes, on a pu vouloir, au début, non pas tant parer la tête que la protéger contre tout mal, en l'entourant d'une plante, de métal, ou de n'importe quel autre objet, que l'on

supposait posséder la vertu magique d'écarter les influences funestes. C'est ainsi que les Arabes de Moab mettront un petit cercle de cuivre sur la tête d'une personne qui souffre du mal de tête, dans la croyance que cela chassera la douleur; et si la personne souffre du bras ou de la jambe, ils traiteront de la même façon le membre malade. Ils pensent que des perles rouges, suspendues devant les yeux d'enfants atteints d'ophtalmie les guériront, et qu'un ruban rouge noué autour du pied l'empêchera de trébucher dans un sentier pierreux[852]. De même, les Mélanésiens de la péninsule de la Gazelle en Nouvelle Bretagne parent souvent leur corps de fleurs, de feuilles et d'herbes odorantes, non seulement à des fêtes, mais en d'autres occasions où ces gais ornements paraîtraient aux Européens un peu hors de propos. C'est qu'en réalité, les fleurs brillantes et le feuillage vert n'ont pas pour but de parer celui qui les porte, mais de lui communiquer certaines vertus magiques, que les fleurs et les feuilles sont censées posséder. On peut voir ainsi un homme se pavaner avec une guirlande de verdure qui entoure son cou et tombe sur ses épaules, son dos, et sa poitrine. Ce n'est pas un simple dandy, mais un amoureux qui espère que ce charme gagnera le cœur d'une femme. L'on en verra un autre avec un bouquet de dracœnas rouges entourant son cou, et les longues tiges lui retombant sur le dos. C'est un soldat, et ces feuilles sont censées le rendre invulnérable. Et si l'amoureux ne réussit pas à gagner les faveurs de sa maîtresse basanée, si le guerrier reçoit une blessure dans le combat, il ne leur vient point à l'idée de mettre en doute la vertu magique du charme; ils en attribuent l'échec soit à quelque autre charme plus puissant d'un autre magicien, soit à quelque négligence de leur part[853]. Avec la théorie que les guirlandes et les couronnes servent comme des amulettes pour protéger celui qui les porte contre les puissances du mal, nous pouvons comprendre, non seulement pourquoi dans l'antiquité, des personnages sacrés tels que les prêtres et les rois portaient des couronnes, mais aussi pourquoi des cadavres, des victimes pour le sacrifice, et même, dans certaines circonstances, des objets inanimés comme les ustensiles du sacrifice, les portes des maisons, etc. étaient décorés, ou plutôt préservés par des guirlandes[854]. En outre, dans cette hypothèse, nous pouvons peut-être expliquer pourquoi on choisissait spécialement les enfants de parents en vie pour couper ou porter les rameaux sacrés. Puisque l'on supposait, apparemment, que ces enfants possédaient plus de force vitale que les autres, on croyait qu'il leur convenait tout particulièrement de porter des amulettes destinées à les protéger contre des blessures ou la mort; la source surabondante de vie qui circulait dans leurs propres veines allait, pour ainsi dire, ajouter de la puissance à la vertu magique de la guirlande. C'est pour la même raison que l'on choisissait naturellement ces enfants pour personnifier les dieux, ce qui semble avoir été le cas à Delphes et à Thèbes.

A Ephèse, si nous en croyons le romancier grec Héliodore, un garçon et une fille dont les parents étaient vivants, remplissaient pendant une année les fonctions de prêtre d'Apollon et de prêtresse d'Artémis. Quand leur ministère approchait de sa fin, ils conduisaient une délégation sacrée à Délos, l'île où étaient nés ces deux divinités, frère et sœur. Ils y dirigeaient des concours musicaux et athlétiques; après quoi ils résignaient leur charge[845]. A Rome, une jeune fille ne pouvait être choisie comme vestale que si sa mère et son père étaient tous deux en vie[856]. Il n'y a cependant aucune preuve ni même aucune probabilité qu'une vestale quittait ses fonctions à la mort de l'un de ses parents, car elle restait généralement vestale pour la vie[857]. Cela seul peut suffire à prouver que l'usage de confier certaines charges sacrées à des enfants de parents vivants n'était fondé sur aucune notion que les orphelins, comme tels, étaient religieusement impurs. De même, les prêtres de Mars, les Saliens devaient avoir leurs parents en vie[858], mais comme dans le cas des Vestales, cette condition n'était sans doute exigée qu'au moment de leur élection; car ils semblent avoir, comme les Vestales, occupé le sacerdoce pour la vie. En tous cas, un écrivain ancien nous parle d'un vieux prêtre salien, encore très vert, qui sautait et dansait malgré son âge avec une agilité qui rejetait dans l'ombre les efforts de ses collègues plus jeunes[859]. Autre exemple : dans les jeux publics de Rome, des jeunes gens ayant leurs parents en vie devaient escorter les images des dieux dans leurs chars sacrés, et c'était un funeste présage si l'un d'eux ne retenait pas solidement le char, où laissait les rênes lui glisser des mains[860].

Quand l'effrayante nouvelle que quelqu'un avait été frappé par un éclair, que le ciel avait tout à coup été obscurci, ou qu'une mule avait heureusement accouché d'un poulain, ébranlait le cœur intrépide du Romain, on recherchait des garçons et des filles ayant père et mère en vie, et on les employait à conjurer le prodige terrifiant[761]. Lorsque le Capitole fut mis à sac et livré aux flammes par les troupes désordonnées de Vitellius, on fit des préparatifs solennels pour le rebâtir. La place tout entière fut entourée de bandelettes et de guirlandes. Puis des soldats, choisis pour leurs noms de bon augure, franchirent ces barrières en tenant à la main des branches d'arbres considérés comme portant bonheur; et ensuite, les Vestales, aidées par des garçons et des filles de parents vivants, lavèrent les fondations avec de l'eau puisée aux sources et aux rivières[862].

Dans cette cérémonie, le choix de ces enfants paraît reposer sur la même idée que le choix de cette eau; car, de même que l'on considère l'eau courante comme particulièrement vivante[813], ainsi pouvait-on croire que le courant vital coulait sans interruption chez les enfants de parents vivants, mais restait dans un état de stagnation chez les orphelins. Aussi choisissait-on des enfants ayant leurs parents en vie, de préférence à des orphelins, pour répandre de l'eau sur les fonda-

tions, pour qu'ils pussent ainsi communiquer quelque chose de leur propre vitalité, ou de leur propre vigueur, à un bâtiment destiné à durer éternellement.

Toujours d'après ce même principe, nous pouvons aisément comprendre pourquoi les enfants de parents vivants étaient spécialement choisis pour remplir certaines fonctions dans les mariages. Le motif d'un tel choix est peut-être le désir d'assurer, par magie sympathique, la vie des nouveaux époux et de leur progéniture. Ainsi, dans les mariages romains, la fiancée était escortée chez elle par trois jeunes gens ayant tous trois leurs parents en vie. Deux la tenaient, et l'autre portait devant elle une torche de nerprun ou d'aubépine[864], probablement dans le but de détourner les puissances du mal, car on attribuait à ces deux plantes une vertu magique[815]. Dans les mariages athéniens, à l'époque antique, un jeune homme, fils de parents en vie, portait une guirlande d'épines et de glands et portait un van plein de pains, en s'écriant : « J'ai échappé à la malchance, j'ai trouvé le mieux[866] ». Dans la Grèce moderne, le dimanche qui précède un mariage, le jeune homme envoie à sa fiancée le gâteau de noces par un garçon, dont le père et la mère doivent être vivants. Le messager prend bien soin de ne pas tomber ou de ne pas abîmer le gâteau, car ce serait là un bien mauvais présage. Il ne peut pas entrer dans la maison de la mariée avant que celle-ci lui ait pris le gâteau des mains. Il le dépose pour cela sur le seuil, et tous deux, le garçon et la jeune fille, se précipitent et tâchent de saisir la plus grande partie du gâteau. Lorsqu'on tue du bétail pour les fêtes de la noce, la première bête tuée pour la maison de la mariée doit l'être par un jeune homme ayant ses parents en vie. Et c'est aussi un fils de parents vivants qui doit aller solennellement chercher l'eau qui servira à laver, suivant les rites, la tête du fiancé, avant le mariage. Le lendemain du jour des noces, le nouveau couple se rend à la source ou au puits, où ils devront dorénavant puiser leur eau. La nouvelle épouse salue la source, boit un peu d'eau dans le creux de sa main, et y jette de l'argent et des aliments. Suit une danse en rond autour de la source, accompagnée de chants. Enfin un jeune homme, ayant son père et sa mère en vie, puise de l'eau à cette fontaine dans un récipient spécial, et la porte, sans dire un seul mot, à la maison du couple marié; cette « eau muette » comme on l'appelle, est considérée comme particulièrement sainte et salutaire. Quand les mariés sont de retour de la source, ils remplissent leur bouche de cette eau, et essayent de se la lancer l'un sur l'autre, dans leur maison[867]. En Albanie, quand des femmes font cuire des gâteaux pour une noce, la personne qui doit toucher la pâte la première est une jeune fille dont les parents sont tous deux en vie, et même, si elle a des frères, cela est préférable : seule une jeune fille remplissant ces conditions est supposée porter bonheur. Et quand la fiancée est descendue de son cheval devant la porte du futur époux, un

petit garçon, ayant son père et sa mère en vie, passe trois fois, dans un sens et dans l'autre, sous le ventre du cheval, comme pour le sangler[863]. Chez les Slaves de la Bulgarie, un petit enfant, toujours remplissant la même condition, aide à faire cuire les deux gâteaux des mariés, verse de l'eau et du sel sur la pâte et remue le mélange avec une spatule d'une forme spéciale, puis une jeune fille lève l'enfant dans ses bras, et le petit touche trois fois de sa spatule la poutre du toit en disant : « Garçons et filles ». Et quand il s'agit de coiffer la mariée pour le jour des noces, c'est un enfant de parents en vie qui doit commencer à peigner et à tresser sa chevelure[869]. Chez les Eésas et les Gadabursis, deux tribus de Somali, le matin qui suit un mariage, « Les parents de la fiancée qui appartiennent au sexe féminin apportent des présents de lait, et sont accompagnés par un jeune garçon dont les parents sont en vie. Cet enfant boit un peu de lait avant que personne autre n'en goûte ; après lui, c'est le marié, s'il a ses parents vivants, mais si tel n'est pas le cas, et si les parents de la fiancée sont au contraire en vie, c'est elle qui boit après l'enfant. En faisant ainsi, ils croient que si la nouvelle épouse porte le germe d'un enfant, le père sera vivant au moment où elle le mettra au monde[870] ». Nous trouvons une application légèrement différente du même principe dans la vieille règle hindoue qui voulait que, quand une fiancée avait atteint la demeure de son futur mari, des femmes de bonnes mœurs, ayant leur époux et leurs fils en vie, l'aidassent à descendre du chariot, et qu'ensuite ces mêmes femmes la fissent asseoir sur la peau d'un taureau, tandis que son fiancé récitait le vers : « Vaches, donnez le jour à des veaux[871] ! » Ce dernier rite semble clairement avoir eu pour but de rendre la fiancée féconde grâce au pouvoir générateur du taureau ; tandis que l'assistance de femmes, ayant leurs maris et leurs fils vivants, est, sans nul doute, un charme visant à assurer, par magie sympathique, la vie du futur mari, de la fiancée, et de sa future progéniture.

Dans cet usage des gens du Somali que nous venons de décrire, le rôle joué par l'enfant de parents vivants est bien clair et il illumine les exemples précédents plus obscurs. Cet enfant est censé communiquer une vertu de longévité au lait dont il goûte, et la transmettre ainsi au couple nouvellement marié, qui ensuite le boit. Pareillement, nous pouvons supposer que, dans tous les rites de mariage au moins, sinon dans tous les rites religieux en général, l'emploi d'enfants ayant leurs parents en vie a pour but de communiquer par sympathie la bénédiction d'une longue vie à tous ceux qui prennent part à la cérémonie. Le même motif semble se retrouver dans le rôle que les Malagasys confient dans leurs rites aux enfants de parents en vie. Par exemple, quand un enfant est âgé d'une semaine, on l'habille dans les plus beaux habits qu'on peut lui trouver, et une personne dont le père et la mère vivent encore le porte hors de la maison. On le rapporte ensuite à sa

mère. Dans l'accomplissement de ce rite, on doit, à deux reprises et avec le plus grand soin, élever l'enfant au-dessus du feu, qui est allumé près de la porte. Si l'enfant est un garçon, on apporte dehors en même temps que lui, la hache, le couteau, et la lance de la famille, avec tous les autres instruments servant à bâtir que l'on peut trouver dans la maison. « Ces outils servent peut-être d'emblème du métier auquel on pense que l'enfant se consacrera quand il sera d'un âge plus mûr ; et on peut regarder le tout comme exprimant les espoirs que l'on nourrit sur son activité, son bien et ses plaisirs[372]. »

Le service d'une personne ayant ses parents en vie semble, en une telle occasion, naturellement calculé pour accorder une longue vie à l'enfant. C'est sans doute pour une raison analogue que l'eau sacrée que l'on emploie dans la cérémonie de la circoncision chez les Malagasys, est puisée à un étang par une personne remplissant aussi la même condition[373], La même idée peut encore expliquer une coutume funéraire observée par les Sihanakas de Madagascar. Après un enterrement, la famille du défunt, avec les proches parents et les domestiques, se réunit dans la maison où s'est faite, quelques moments avant, la levée du corps « pour boire du rhum et subir un baptême de purification et de protection, appelé *fàfy rànom-bóahàngy*. On cueille des feuilles de citronnier ou de tilleul, et les tiges de deux sortes d'herbes, et on les met avec de l'eau dans un récipient. Une personne, dont le père et la mère vivent tous deux, est choisie pour accomplir le rite, et on répand alors cette « eau sainte » sur les murs de la maison, et sur tous ceux qui y sont rassemblés, et ensuite au dehors, tout autour de la maison[374] ».

Ici encore, on paraît croire que la personne en question a une part plus qu'ordinaire de vie et d'énergie vitale ; d'où il suit qu'elle est naturellement plus apte à s'acquitter d'une cérémonie qui doit détourner de la famille le danger de la mort.

L'idée qu'un enfant ayant ses parents en vie est doué d'une plus grande vitalité qu'un orphelin explique sans doute tous ces cas où l'on employait de tels enfants dans les cérémonies, que le rite particulier ait pour but d'assurer la fertilité du sol ou la fécondité des femmes, de détourner le danger de la mort ou d'autres calamités. Il pourrait cependant être inexact de supposer que cette notion est toujours clairement saisie par les personnes mêmes qui pratiquent la coutume. Dans leur esprit, la conception précise d'un surcroît d'énergie vitale qui, pour ainsi dire, déborde, peut facilement se transformer en cette idée plus vague, que l'enfant ayant ses parents vivants a plus de chance que d'autres. Ce n'est guère que cela qui paraît se trouver au fond de la règle Masai, suivant laquelle, quand les guerriers veulent élire un chef, ils doivent choisir « un homme dont les parents vivent encore, qui possède du bétail, n'a tué personne, dont les parents ne soient pas aveugles, et qui lui-même ne doit pas avoir un œil décoloré[375] ». Et il

n'est pas besoin de chercher autre chose pour expliquer l'ancienne coutume grecque, qui confiait la tâche de tirer au sort les noms dans une urne à un garçon n'ayant pas encore atteint l'âge de la puberté, et ayant son père et sa mère en vie[876]. Il semble qu'à Athènes on tenait un registre des garçons remplissant ces conditions, peut-être pour que fussent accomplis, quand l'occasion s'en présentait, ces fonctions religieuses qui nécessitaient l'emploi de jeunes gens portant une si bonne chance[877]. Le cruel tyran Héliogabale, l'un des plus horribles monstres qui aient jamais déshonoré la forme humaine, faisait rechercher dans toute l'Italie des jeunes gens, nobles et bien faits, ayant père et mère en vie, et les sacrifiait à ses dieux barbares, après maintes tortures, et, faisait fouiller ensuite leurs entrailles pour avoir des oracles. Il croyait, semble-t-il, que de telles victimes seraient particulièrement bien reçues par les divinités syriennes qu'il adorait ; aussi encourageait-il les bourreaux et les bouchers dans leur ouvrage et remerciait-il les dieux de le rendre capable de dénicher « leurs amis[878] ».

APPENDICE III

UN CHARME POUR PROTÉGER UNE VILLE

Une coutume du Sud de l'Afrique illustrera peut-être la tradition suivant laquelle un roi de Lydie essayait de rendre imprenable la citadelle de Sarde[879] en faisant transporter un lion autour des murs. Quand les Béchouanas vont fonder une ville nouvelle, ils observent un rituel très compliqué. Ils choisissent un taureau dans un troupeau, lui cousent les paupières avec un nerf, et laissent l'animal, ainsi privé de la vue, errer à son gré pendant quatre jours. Le cinquième jour, ils le cherchent, et l'immolent, au coucher du soleil, à l'endroit même où ils le trouvent. On fait alors rôtir l'animal tout entier, et on le partage entre le peuple. Le rituel exige absolument que chaque partie de la viande soit consommée sur le lieu ; le repas du sacrifice terminé, les hommes-médecine prennent la peau, et la marquent avec certains produits destinés à cet usage, dont la composition est un secret professionnel. Puis ils la coupent, en spirale, et de façon à former de la peau tout entière une seule longue courroie. Après quoi, ils coupent cette courroie en morceaux de 60 centimètres de long environ et envoient des messagers dans toutes les directions avec mission de déposer une de ces lanières sur chacun des sentiers qui mènent à la ville nouvelle. « Ainsi », dit-on, « si un étranger s'approche de la nouvelle ville pour la détruire par ses enchantements, il trouvera la ville préparée à sa venue[880] ». Il semblerait qu'ainsi le peuple de bergers que sont les Béchouanas essaye de placer une ville nouvelle sous la protection de l'un de leurs animaux sacrés[881] en distribuant des morceaux de sa peau sur tous les points par où un ennemi pourrait approcher, exactement comme le roi lydien croyait qu'il plaçait la citadelle de sa capitale sous la protection du dieu-lion en transportant l'animal autour des murs.

En outre, l'usage des Béchouanas peut jeter de la lumière sur une légende très répandue, qui rapporte comment un colon rusé, arrivant dans un pays nouveau, achète aux indigènes autant de terre qu'il peut en couvrir par une peau, et comment il découpe la peau en fines lanières et revendique toute la surface entourée. C'est ainsi que, suivant les Hottentots, les premiers immigrants européens prirent pied dans l'Afrique du Sud[882]. Mais l'exemple le plus familier des légendes de ce genre est celui de Didon, qui se procura ainsi l'emplacement de

Carthage, et l'endroit reçut, de là, le nom de Byrsa, ou « peau [883] ».

On trouve des récits analogues dans l'histoire légendaire des Saxons et des Danois[884], et aussi dans l'Inde, la Sibérie, l'empire Birman, le Cambodge, Java et Bali[885]. La vaste diffusion de ces traditions confirme l'hypothèse de Jacob Grimm, que nous avons là le souvenir d'une façon de mesurer la terre qui avait été réellement en usage autrefois, et dont le nom se retrouve encore dans l'anglais *hide*[886]. La coutume des Béchouanas suggère que la façon de mesurer avec une peau a pu avoir son origine dans une pratique d'entourer une espace de terrain avec des lanières taillées dans la peau d'une victime sacrifiée, dans le but de placer le terrain sous la garde de l'animal sacré.

Mais pourquoi les Béchouanas cousent-ils les paupières du taureau qu'ils destinent à cet usage? La réponse paraît être donnée par les cérémonies que le même peuple observe quand il va en guerre. Quand une guerre éclate, une femme se précipite vers l'armée, les yeux fermés, et agite un van, en s'écriant : « L'armée n'est pas vue! L'armée n'est pas vue! » Et un homme-médecine répand en même temps une certaine drogue sur les lances en criant aussi : « L'armée n'est pas vue! L'armée n'est pas vue! ». Ensuite on saisit un taureau, on lui coud les paupières avec un poil de sa queue, et on le pousse, jusqu'à une certaine distance, le long de la route dont l'armée doit s'emparer. Quand il a précédé l'armée d'une certaine distance, on le sacrifie, on le fait rôtir tout entier, et les soldats le mangent. Toute la viande doit être consommée sur le lieu. Ce qu'on ne peut pas manger est livré aux flammes. On conserve seulement, avec grand soin, le contenu de l'estomac, comme un charme qui doit conduire les soldats à la victoire. Des hommes spécialement choisis portent au-devant de l'armée les précieux intestins, et on considère comme très important que personne ne les précède. Quand ils s'arrêtent, l'armée s'arrête, et elle ne reprend sa marche que quand les hommes qui portent la panse du taureau se sont remis à avancer[887]. La signification de ces cérémonies est expliquée par les cris de la femmes et des prêtres : « L'armée n'est pas vue! L'armée n'est pas vue! » Il est désirable, évidemment, que l'armée ne soit pas aperçue par les ennemis jusqu'à ce qu'elle soit tout près d'eux. Aussi, d'après les principes de la magie homéopathique, les Béchouanas s'imaginent qu'ils peuvent se rendre invisibles en mangeant de la chair d'un taureau aveugle, — être aveugle et n'être pas visible étant pour leurs esprits simples la même chose. C'est pour la même raison que l'on porte au-devant de l'armée les entrailles d'un bœuf aveugle, pour dérober à l'ennemi l'approche des soldats. De même, la pratique de sacrifier et de manger un bœuf aveugle à l'endroit où on doit bâtir une nouvelle ville peut avoir pour but de rendre la ville invisible aux ennemis. En tout cas, les Bawendas, une peuplade du Sud de l'Afrique qui appartient à la même race Bantou que les Béchouanas, prennent une grande peine pour cacher aux passants leurs kraals. Les kraals sont bâtis dans la

forêt ou dans la brousse, et les sentiers longs et sinueux qui y conduisent ne restent ouverts que par le soutien de pieux plantés çà et là. Ces sentiers sont si bas et si étroits qu'il est très difficile d'amener un cheval dans un de ces villages. En temps de guerre, on enlève les pieux, et les plantes grimpantes, couvertes d'épines, retombent, et forment un écran naturel, ou un rempart, que l'ennemi ne peut ni franchir, ni détruire par le feu. Ces kraals sont aussi entourés de murs en pierres non taillées, et d'un remblai de terre ; pour les dérober encore mieux à la vue de l'ennemi, sur le sommet des murs on sème du blé indien, ou on plante du tabac. Aussi arrive-t-il très rarement aux voyageurs qui traversent le pays, de rencontrer un kraal Bawenda. Pour voir où les Bawendas habitent, on doit monter sur la cime des montagnes, et regarder les toits de leurs huttes rondes qui apparaissent au-dessus de la verdure environnante comme des groupes de champignons dans les bois[888]. Le but que les Bawendas atteignent par ces moyens très rationnels, les Béchouanas cherchent à y arriver par le sacrifice et la consommation d'un taureau aveugle.

Cette explication de l'emploi d'un bœuf aveuglé dans le sacrifice est confirmée par les raisons données par un Cafre pour l'observation d'une coutume assez semblable, dans les cérémonies de purification qui suivent une bataille. Dans ces occasions, les Béchouanas et d'autres tribus cafres du Sud de l'Afrique tuent un bœuf noir et lui coupent le bout de la langue, un œil, un morceau du nerf de la jambe, et un morceau du nerf principal de l'épaule. On fait frire ces parties avec certaines herbes et on les frotte sur les articulations des soldats. En coupant la langue de l'animal, ils pensent empêcher l'ennemi de se servir de sa langue contre eux; en lui coupant les nerfs, ils espèrent que les nerfs de l'ennemi l'abandonneront durant le combat; et en arrachant l'œil de la bête, ils s'imaginent empêcher l'ennemi de jeter un regard de convoitise sur leur bétail[889].

NOTES

1. Comme j'étudie beaucoup, dans le présent ouvrage, les croyances et les usages des Orientaux, je puis citer le passage suivant de quelqu'un qui a longtemps vécu dans l'Orient et qui le connaît bien : « L'esprit oriental est affranchi des entraves de la logique. C'est un fait incontestable qu'il peut accepter et professer en même temps deux croyances opposées. Nous trouvons des docteurs hindous de grande compétence, même savants, qui pratiquent la médecine grecque aussi bien que la médecine anglaise, et font observer des règles d'hygiène auxquelles leur propre famille reste entièrement étrangère. Nous trouvons des astronomes capables de prédire des éclipses, et qui croient pourtant que les éclipses sont causées par un dragon qui avale le soleil. Nous trouvons de saints personnages à qui l'on attribue des pouvoirs miraculeux et une étroite communion avec la divinité, qui vivent dans l'ivrognerie et l'immoralité et sont capables de fraudes préméditées. Pour l'Oriental, une chose n'a qu'à être invraisemblable pour commander une immédiate croyance » (« Riots and Unrest in the Punjab, from a Correspondent », *The Times Weekly Edition*, 24 mai 1907, p. 326). De même, en parlant des peuples du Bas-Congo, un missionnaire éminent décrit leurs idées religieuses comme « chaotiques à l'extrême et impossibles à ramener à un ordre systématique. La même personne vous dira, suivant le moment, que l'âme du défunt va dans les régions inférieures, ou dans une forêt sombre, ou dans la lune ou dans le soleil. Il n'y a pas la moindre cohérence dans leurs croyances, et leurs idées sur la cosmogonie et sur l'avenir sont très nébuleuses. Bien qu'ils croient aux châtiments après la mort, leur foi est si brumeuse qu'elle a perdu toute influence préventive. Si, dans les pages qui suivent, on observe un manque d'unité et de logique, il faudra le mettre au compte de l'esprit des indigènes, car ce défaut de cohérence logique représente exactement le vague de leurs idées. » (Voir le Rév. John H. Weeks, « Notes on some Customs of the Lower Congo People, *Folk-lore*, XX (1909), p. 54 sqq.). Si l'on n'admet pas cette capacité innée qu'a un esprit humain de professer au même moment des croyances contradictoires, c'est en vain que l'on s'efforcera de comprendre l'histoire de la pensée en général et de la religion en particulier.

2. L'identité de Tammouz et d'Adonis a été mise en doute ou niée par certains savants, comme Renan (*Mission de Phénicie*, Paris, 1864, p. 216-235) et Chwolsohn (*Die Ssabier und der Ssabismus*, Pétrograd, 1856, II, 510). Mais les deux divinités sont identifiées par Origène (*Selecta in Ezechielem*, *Patrologia Graeca* de Migne, XIII, 797), Jérome (*Epist.* LVIII, 3 et *Commentar. in Ezechielem*, VIII, 13, 14, *Patrologia Latina* de Migne, XXII, 581, XXV, 82), Cyrille d'Alexandrie (*In Isaiam*, lib. II, tome III et *Comment. in Oseam*, IV, 15, *Patrologia Græca* de Migne, LXX, 441, LXXI, 136), Théodoret (*In Ezechielis cap. VIII. Patrologia Graeca* de Migne, LXXXI, 885), l'auteur de la Chronique Paschale (*Patrologia Græca* de Migne. XII, 329), et Méliton (dans le *Spicilegium Syriacum* de W. Cureton, Londres, 1855; p. 44). En conséquence, nous pouvons raisonnablement conclure que, quelle qu'ait pu être leur origine éloignée, Tammouz et Adonis, dans une période postérieure de l'antiquité, furent pratiquement identiques. Comparez W. W. Graf Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* (Leipzig, 1876-1878), I, 299; *id.*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und*

Kirchengeschichte[3], s. v. « Tammouz »; *id. Adonis und Esmun* (Leipzig, 1911), p. 94 sqq; W. Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte* (Berlin, 1877), p. 273 sqq.; Ch. Vellay « Le dieu Thammouz », *Revue de l'Histoire des Religions*, XLIX (1904), p. 154-162. Baudissin soutient que Tammouz et Adonis étaient deux dieux différents dérivés d'une racine commune (*Adonis und Esmun*, p. 368). Macrobe a il y a longtemps, attribué une origine assyrienne au culte d'Adonis (*Sat.* I. 21, I). Sur Adonis et son culte en général, voir aussi F. C. Movers, *Die Phoenizier*, I, (Bonn, 1841), p. 191 sqq.; W. H. Engel. *Kypros* (Berlin, 1841), II, 536 sqq.; Ch. Vellay. *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'Orient antique* (Paris, 1904, ap. Bibliothèque d'Etudes du Musée Guimet, t. XVI).

3. Sappho, qui vécut vers 600 av. J.-C., mentionne les lamentations en l'honneur d'Adonis. Voir Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*[3], III (Leipzig, 1867), p. 897; Pausanias, IX, 29, 8.

4. Ed. Meyer. *Geschichte des Altertums*[2], I, 2 (Berlin, 1909), p. 394 sq.; W.-W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 65 sqq.

5. *Encyclopaedia Biblica*, ed. T. K. Cheyne et J. S. Black, III, 3327. Dans l'ancien Testament on trouve très souvent le titre d'*Adoni* « seigneur », donné aux hommes. Voir, par exemple. Genèse XXXIII, 8. 13, 14, 15, XLII, 10, XLIII, 20, XLIV, 5, 7, 9, 16, 18, 19, 20, 22, 24.

6. C. P. Tiele, *Geschichte der Religion im Altertum* (Gotha, 1896-1903), I, 134 sqq.; G. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient classique* (Paris, 1895), I, p. 550 sq.; L. W. King, *Babylonian Religion and Mythology* (Londres, 1899), p. 1 sqq.; *id.*, *A History of Sumer and Akkad* (Londres, 1910), p. 1 sqq., 40 sqq.; H. Winckler, dans *Die Keilinschriften und das alte Testament*[3] de E. Schrader (Berlin, 1902), p. 10 sq., 349; Fr. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients* (Munich, 1904), p. 18 sqq.; Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*[2], I, 2 (Berlin, 1909), p. 401 sqq. Au sujet de l'hypothèse que les Sumériens étaient des émigrants de l'Asie centrale, voir L. W. King, *History of Sumer and Akkad*, p. 351 sqq. Le dessèchement graduel de l'Asie Centrale qui, suppose t on, aurait causé la migration des Sumériens, a été invoqué de même pour expliquer la chute de l'empire romain; car, en rendant inhabitables de vastes territoires, il aurait contraint des hordes de barbares à chercher de nouveaux foyers en Europe. Voir la conférence du prof. J. W. Gregory « La terre se dessèche-t-elle? » faite devant la Royal Geographical Society, rapport dans le *Times* du 9 déc. 1913. D'après le prof. Hommel (*op. cit.*, p. 19 sqq.), la langue sumérienne appartient à la famille ouralo-altaïque, mais il parait préférable de dire que les affinités linguistiques de cette langue sont inconnues. L'opinion, jadis défendue par d'ardents avocats, que le sumérien n'était pas une langue mais simplement une façon cabalistique d'écrire le sémitique, est maintenant peu soutenue.

7. H. Zimmern, « Der babylonische Gott Tamuz », *Abhandlungen der philologisch historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, XXVII, N° XX (Leipzig, 1909), p. 701, 722.

8. *Dumu-zi*, ou, dans la forme complète, *Dumuzi-abzu*. Voir P. Jensen, *Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen* (Berlin, 1900), p. 560; H. Zimmern, *op. cit.* p. 703 sqq.; *id.*, dans *Die Keilinschriften und das Alte Testament*[3], de E. Schrader (Berlin, 1902). p. 397; P. Dhorme, *La Religion Assyro-Babylonienne* (Paris, 1910), p. 105; W. W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun* (Leipzig, 1911), p. 104.

9. H. Zimmern « Der babylonische Gott Tamuz », *Abhandl. d. Kön. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, XXVII, N° XX (Leipzig, 1909), p. 723. Pour le texte et la traduction des cantiques, voir H. Zimmernn, « Sumerisch-babylonische Tamuzlieder », *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse* LIX (1907), p. 201-252. Comparez H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder* (Tübingen, 1909), I, 93 sqq.; W. W. Graf Baudissin. *Adonis und Esmun* (Leipzig, 1911), p. 99 sq.; R. W. Rogers, *Cuneiform Parallels to the Old Testament* (Oxford, sans date), p. 179-185.

10. A. Jeremias. *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode* (Leipzig, 1887), p. 4 *sqq.*; *id.*, in W. H. Roscher's *Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, ii. 808, iii. 258 *sqq.*; M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria* (Boston, 1898), p. 565-576, 584, 682 *sq.*; W. L. King, *Babylonian Religion and Mythology*, p. 178-183; P. Jensen, *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*, p. 81 *sqq.*, 95 *sqq.*, 169; R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Literature* (New-York, 1901), p. 316 *sq.*, 338, 408 *sqq.*; H. Zimmern, dans *Die Keilinschriften und das Alte Testament*³, de E. Schrader, p. 397 *sqq.*, 561 *sqq.*; *id.*, « Sumerisch-babylonische Tamuzlieder », *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse*, lix. (1907), p. 220, 232, 236 *sq.*; *id.* « Der babylonische Gott Tamuz », *Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächischen Gesellschaft der Wissenschaften*, xxvii, N° xx. (Leipzig, 1909), p. 725, *sq.*, 729-735; H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente* (Tübingen, 1909), i. 65-69; R. W. Rogers, *Cuneiform Parallels to the Old Testament* (Oxford, sans date), p. 121-131; W. W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun* (Leipzig, 1911), p. 99 *sqq.*, 353 *sqq.* Selon Jérôme (sur Ezéchiel VIII, 14), le mois de Tammouz était le mois de juin, mais d'après la science moderne, il correspondait à juillet ou mi-juin et mi-juillet. Consulter F. C. Movers, *Die Phoenizier*, i. 210; F. Lenormant « Il mito di Adone-Tammuz nei documenti cuneiformi », *Atti del IV. Congresso Internazionale degli Orientalisti* (Florence, 1880), i. 144 *sq.*; W. Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte*, p. 275; *Encyclopaedia Biblica*. *s. v.* « Months », iii. 3194. Mon ami W. Robertson Smith me fournit le renseignement que d'après les variations du calendrier local syriaque le mois de Tammouz tombait à dates différentes selon le lieu et variait du cœur de l'été à l'automne ou de juin à septembre. Selon le professeur M. Jastrow la fête de Tammuz fut célébrée juste avant le solstice d'été (*The Religion of Babylonia and Assyria*, p. 547, 682). Il observe que « le calendrier de l'église juive indique encore le 17ᵉ jour de Tammouz comme étant jeûne, et Houtsma a montré que l'association de l'anniversaire avec la capture de Jérusalem par les Romains consista simplement dans l'effort de doter d'une interprétation plus digne une fête antique ».

11. Ezéchiel, VIII, 14.

12. Apollodore, *Bibliotheca*, III, 14, 4; Bion, *Idyl.* I; J. Tzetzes, *Schol. sur Lycophron*, 831; Ovide, *Metam.* X, 503, sqq.; Aristide, *Apologie*, edition J. Rendel Harris (Cambridge, 1891), p. 44, 106 sq. Dans les textes babyloniens relatifs à Tammouz on n'a encore trouvé aucune allusion à la mort du fait d'un sanglier. Voir H. Zimmern « Sumerisch babylonische Tamuzlieder », p. 451; *id.* « Der babylonische Gott Tamuz », p. 731. Baudissin incline à penser que l'incident du sanglier est une importation ultérieure dans le mythe d'Adonis. Voir son *Adonis und Esmun*, p. 142 sqq. Quant au rapport du sanglier avec les dieux de même famille Adonis, Atys et Osiris voir *Spirits of the Corn and of the Wild*, II, 22 sqq., où j'ai suggéré que l'idée de représenter le sanglier comme l'ennemi du dieu peut être fondée sur les ravages terribles que cet animal, on le sait, inflige aux champs de blé.

13. W. W. Graf Baudissin. *Adonis und Esmun* (Leipzig, 1911), p. 152 sq., avec la planche IV. Au sujet de la représentation du mythe d'Adonis sur des miroirs étrusques et des œuvres plus récentes de l'art Romain, surtout des sarcophages et des peintures murales, voir Otto Jahn, *Archäologische Beiträge* (Berlin, 1847), p. 45-51.

14. Les Anciens n'ignoraient pas que l'Aphrodite de Syrie et de Chypre, la maîtresse d'Adonis, n'était autre qu'Astarté. Voir Cicéron, *De natura deorum*, III, 23, 59; Joannes Lydus, *De Mensibus*, IV, 44. Sur le culte d'Adonis en Phénicie, voir W. W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun* (Leipzig, 1911), p. 71 sqq.

15. Au sujet de Cinyras, voir F. C. Movers, *Die Phoenizier*, I, 238 sqq., II, 2, 226-231; W. H. Engel, *Kypros* (Berlin, 1841), I, 168-173, II, 94-136; Stoll, *s. v.* « Kinyras », dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie* de W. H. Ros-

cher, II, 189 sqq.. Méliton appelle le père d'Adonis du nom de Cuthar, et le représente comme roi des Phéniciens avec sa capitale à Gebal (Byblos). Voir Méliton « Oration to Antoninus Caesar », dans le *Spicilegium Syriacum* de W. Cureton (Londres, 1855), p. 44.

16. Philon de Byblos, cité par Eusèbe, *Praeparatio Evangelii*, I, 10; *Fragmenta Historicorum Graecorum*, ed. C. Müller, III, 568; Etienne de Byzance, s. v. Βύβλος. Byblos est une corruption grecque du mot sémitique Gebal, nom que le lieu porte encore. Voir E. Renan. *Mission de Phénicie* (Paris, 1864), p. 155.

17. R. Pietschmann. *Geschichte der Phœnizier* (Berlin, 1889), p. 139. Sur les monnaies, on l'appelle la « Sainte Byblos ».

18. Strabon, XVI, I, 18, p. 755.

19. Lucien, *De dea Syria*, 6.

20. Le sanctuaire et l'image sont représentés sur les monnaies de Byblos. Voir T. L. Donadson, *Architectura Numismatica* (Londres, 1859), p. 105 sq.; E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 177; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, III (Paris, 1885), p. 60; R. Pietschmann, *Geschichte der Phoenizier*, p. 202; G. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient classique*, II (Paris, 1897), p. 173. Renan a déterré un piédestal carré, massif, bâti avec des pierres colossales qui, pense-t-il, ont pu supporter l'obélisque sacré (*op. cit.*, p. 174-178).

21. Lucien, *De dea Syria*, 6.

22. Strabon, XVI, I, 18, p. 755.

23. Lucien, *De dea Syria*, 8; Pline, *Histoire naturelle*, V, 78; E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 282, sqq.

24. Eustathe, *Commentaire sur Dionysius Periegetes*, 912 (*Geographi Graeci minores*, ed. C. Müller. II, 376); Méliton, dans le *Spicilegium Syriacum* de W. Cureton, p. 44.

25. Ezéchiel, XXVII, 9. Pour le nom de Gebal, voir plus haut, note 16.

26. L. B. Paton, *The Early History of Syria and Palestine* (Londres, 1902), p. 169-171, voir plus bas.

27. L. B. Paton, *op. cit.* p. 235; R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Literature*, p. 57 (l'inscription Nimrud de Tiglath-pileser III).

28. L'inscription a été découverte par Renan, voir Ch. Vellay, *Le culte et les fêtes d'Adonis. Thammouz dans l'Orient antique* (Paris, 1904), p. 38 sq.; G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions* (Oxford, 1903), n° 3, p. 18 sq. A l'époque d'Alexandre le Grand, le roi de Byblos était un certain Enylus (Arrien, *Abanase*, II, 20), dont le nom se trouve sur une monnaie de la ville (F. C. Movers, *Die Phoenizier*, II, I, p. 103, note 81).

29. Sur la divinité des rois Sémitiques et la royauté des dieux Sémitiques, voir W. R. Smith, *Religion of the Semites* (Londres, 1894), p. 44 sq., 66 sqq.

30. H. Radau, *Early Babylonian History* (New York et Londres, 1900), p. 307-377; P. Dhorme, *La Religion Assyro-Babylonienne* (Paris, 1910), p. 168 sqq.

31. L'évidence sur ce point est fournie par la pierre Moabite, mais la lecture de l'inscription prête à des doutes. Voir S. R. Driver, dans l'*Encyclopaedia Biblica*, s. v. « Mesha », vol. III, 3041 sqq; id., *Notes on the Hebrew text and the topography of the Books of Samuel*, deuxième édition (Oxford, 1913, p. lxxxv, lxxxvi, lxxxviii, sq.; G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, n°. 1, p. 1, sq., 6.

32. 2 Rois VIII, 7, 9, XIII, 24 sq; Jérémie, xlix-27. Au sujet du dieu Hadad, voir Macrobe, *Saturn.* I, 23, 17-19 (où, comme cela est si souvent le cas chez les écrivains d'une époque postérieure, les Syriens sont appelés Assyriens); Philon de Byblos, dans les *Fragmenta Historicorum Graecorum*, éd. C. Müller, III, 569; F. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (Berlin, 1888), p. 66-68; G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, n°. 61, 62, p. 161 sq., 164, 173, 175; M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions Sémitiques*, (Paris, 1905), p. 93, 493, 496 sq. Le prophète Zacharie parle (XII. 11) d'un grand deuil de, ou pour, Hadad-Rimmon dans la plaine de Mageddon. On a considéré

cela comme une allusion à une lamentation pour Hadad-Rimmon, le dieu syrien de la pluie, de l'orage et du tonnerre, semblable à la lamentation pour Adonis. Voir la note de S. R. Driver sur ce passage (*The Minor Prophets*, p. 266 sq., *Century Bible*); W. W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 92.

33. Josèphe, *Antiquit. Jud.*, IX, 4, 6.

34. Genèse, XXXVI, 35 sq; I Rois, xi, 14-22; I Chroniques I, 50, sq. Des huit rois d'Edom mentionnés dans la Genèse (XXXVI, 31-39) et dans I Chroniques (I, 43-50) pas un seul ne fut le fils de son prédécesseur. Ceci semble indiquer que dans Edom, comme ailleurs, le titre royal se transmettait par les femmes, et que les rois appartenaient à d'autres familles, ou même étaient des étrangers, qui arrivaient au trône en épousant la princesse qui en était l'héritière. Voir J. G. Frazer, *Les Origines Magiques de la Royauté*, p. 258 et suiv. (P. Geuthner, Paris, 1920). Il était défendu aux Israëlites d'avoir un étranger pour roi (Deutéronome XVII, 15, avec la note de S. R. Driver), ce qui semble faire supposer que la coutume était connue parmi leurs voisins. Il est significatif que certains noms des rois d'Edom paraîssent être ceux de divinités, comme le Prof. A. H. Sayce l'a remarqué il y a longtemps (*Lectures on the Religion of the Ancient Babylonians*, Londres et Edimbourg, 1887, p. 54).

35. G. A. Cooke, *op. cit.*, N°s 62, 63, p. 163, 165, 173, sqq., 181 sqq.; M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 496, sqq. Le dieu Rekub-el est mentionné, en même temps que les dieux Hadad, El, Reshef et Shamash, dans une inscription du père mortel du Roi Bar-rekub, le Roi Panammu (G. A. Cooke, *op. cit.*, no. 61, p. 161).

36, Virgile, *Enéide*, I, 729 sq., avec la note de Servius; Silius Italicus, *Punica*, I, 86 sqq.

37. Ezéchiel, XXVIII. 2, 9.

38. Ménandre d'Ephèse, cité par Josèphe, *Contra Apionem*, I, 18 et 21; *Fragmenta Historicorum Graecorum*, éd. C. Müller, IV, 446 sq. Selon le texte de Josèphe, tel qu'il est édité par B. Niese, les noms des rois en question étaient Abibal, Balbazer, Abdastart, Methusastart, fils de Leastart, Ithobal, Balezor, Baal, Balator, Merbal. Le passage de Ménandre est cité aussi par Eusèbe, *Chronic.* I p. 118-120, éd. A. Schoene.

39. G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, n° 36, p. 102. Au sujet de Melcarth, l'Hercule Tyrien, voir Ed. Meyer. s. v. « Melqart », dans le *Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie* de W. H. Roscher, II, 2650, *sqq.* L'un des rois Syriens paraît avoir été appelé Abi-Milk (Abi-Melech), c'est-à-dire, « père d'un roi » ou « père de Molech », c'est-à-dire de Melcarth. Une lettre de lui au roi d'Egypte a été conservée dans la correspondance de Tell-el-Amarna. Voir R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Literature*, p. 237. Au sujet d'un titre qui implique que celui qui le portait était le père d'un dieu, voir p. 37.

40. E. Renan, cité par Ch. Vellay, *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz*, p. 39. Mr. Cooke lit ארמלך (Urimilk) au lieu de אדנלך (Adonmilk) (G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, n°. 3, p. 18).

41. Juges, I, 4-7; Josué, X, 1 sqq.

42. Genèse, XIV, 18-20, avec le commentaire du Prof. S. R. Driver; *Encyclopaedia Biblica*, s. vv. « Adoni-bezek, » « Adoni-zedek, » « Melchizedek. » On doit observer que les noms composés avec Adoni étaient occasionnellement portés par des particuliers. Tels sont Adoni-kam (Ezra, II, 13) et Adoni-ram (I Rois, IV, 6), pour ne pas mentionner Adoni-jah (I Rois, I, 5, sqq.), qui fut un prince et aspira au trône de son père David. Ces noms sont communément interprétés comme des phrases exprimant la nature du dieu adoré par celui qui portait le nom. Voir Prof. Th. Nöldeke, dans *Encyclopaedia Biblica*, *s. v.* « Names », III, 3286. Il est très possible que des noms qui d'abord impliquaient l'état divin perdirent par la suite leur valeur après attribution à des hommes ordinaires.

43. Ezéchiel, VIII, 14.

44. Ils furent chassés du temple par le Roi Josias, qui monta sur le trône en 637 av. J.-C. — Jérusalem tomba exactement cinquante-cinq ans plus tard. Voir

2 Rois, XXIII, 7. Quant à ces « hommes consacrés » (*kedeshim*), voir ci-dessous, pp. 55 sqq.

45. 2 Rois, XXIII, 7, où, suivant les Septante, nous devons apparemment lire כתנים pour le בתים du texte massorétique. C'est ce que pensent R. Kittel et J. Skinner.

46. L' « ashèrah » (singulier d'ashèrim) était certainement en bois (Juges, VI, 26) : il parait avoir été un arbre dépouillé de ses branches et planté près d'un autel, soit de Jehovah, soit d'autres dieux (Deutéronome XVI, 21; Jérémie, XVII, 2). Que l' « asherah » a été regardé comme une déesse, le Baal féminin, cela apparaît d'après I Rois XVIII, 19; 2 Rois XXI, 3, XXIII, 4; et, que cette déesse était identifiée avec Ashtoreth (Astarté), cela peut être inféré d'une comparaison de Juges, II, 13, avec Juges III, 7. Cependant, d'autre part, le pieu ou l'arbre semble avoir été regardé par d'autres comme une puissance masculine (Jérémie II, 27; voir pp. 82 sq.), et l'identification de l'Asherah avec Astarté a été mise en doute et discutée par quelques éminents savants modernes. Voir sur ce sujet W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*², pp. 187 sqq.; S. R. Driver, sur le Deutéronome, XVI, 21; J. Skinner, sur I Rois XIV, 23; M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions Sémitiques*, pp. 173 sqq.; G. F. Moore, dans *Encyclopaedia Biblica*, I, 330, *s. v.* « Asherah ».

47. Deutéronome XXIII, 17 sq. (en hébreu, 18 sq.). Le code du Deutéronome fut publié en 621 av. J.-C. sous le règne du Roi Josias; ses réformes, comprenant l'expulsion des *kedeshim* du temple, furent basées sur ce code. Voir W. Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*² (Londres et Edinbourg, 1892), pp. 256 sqq., 353 sqq.; S. R. Driver, *Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*³, (Edimbourg, 1902), pp. XLIV, sqq; K. Budde, *Geschichte der althebräischen Litteratur* (Leipzig, 1906), pp. 105, sqq.

48. Il régna pendant sept ans dans Hébron et trente-trois ans dans Jérusalem (2 Samuel V, 5; I Rois II, 11; I Chroniques, XXIX, 27).

49. Le Professeur A. H. Sayce a soutenu que le nom original de David était Elhanah (2 Samuel XXI, 19, comparé avec XXIII, 24), et que le nom de David, qu'il prit plus tard, devrait s'écrire Dod ou Dodo, « le Bien-Aimé », ce qui, selon le Prof. Sayce, était un nom de Tammouz (Adonis), dans le sud de Canaan, et fut notamment emprunté par les Jébusites de Jérusalem pour leur divinité suprême. Voir A. H. Sayce, *Lectures on the Religion of the Ancient Babylonians* (Londres et Edimbourg, 1887), pp. 52-57. S'il avait raison, ses conclusions s'accorderaient parfaitement avec celles auxquelles je suis arrivé de mon côté, et il deviendrait probable que David ne prit le nom de David (Dod, Dodo) qu'après la conquête de Jérusalem, et dans le dessein de s'identifier avec le dieu de la cité, qui avait porté le même titre depuis un temps immémorial. Mais, dans l'ensemble, il paraît plus vraisemblable, comme le Professeur Kennett me l'indique, que, dans le récit original, Elhanah, personnage tout à fait distinct de David, fut le meurtrier de Goliath, et que le rôle du tueur de géant fut attribué à David à une époque ultérieure, quand l'éclat de sa gloire eut éclipsé celle de nombreux héros moins connus.

50. 2 Samuel, XII, 26-31; 1 Chron. XX, 1-3. Les critiques semblent en général s'accorder pour reconnaître que dans ces passages, le mot מלכם doit être lu *Milcom*, non *Malcham*, « leur roi », que porte le texte massorétique, suivi par la version anglaise. La leçon *Milcom*, qui n'entraîne aucun changement dans le texte original hébreu, a pour elle la lecture des Septante Μολχὸμ τοῦ βασιλέως αὐτῶν, où les trois derniers mots sont sans doute une glose sur Μολχόμ. Voir S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 2ᵉ édition (Oxford, 1913), p. 294; A. F. Kirkpatrick, dans sa note sur 2 Samuel XII, 30 (*Cambridge Bible for Schools and Colleges*); *Encyclopaedia Biblica*, III, 3085; R. Kittel, *Biblia Hebraica*, I, 433; Brown, Driver, and Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford, 1906), pp. 575, sq. Le

fils et successeur de David adopta le culte de Milcom et lui fit une grande place en dehors de Jérusalem, voir I Rois, XI, 5, 2 Rois XXIII, 13.

51. 2 Samuel V, 6-10 ; I Chroniques XI, 4-9.

52. Voir par exemple I Samuel XXIV, 8; 2 Samuel XIV, 9, 12, 15, 17, 18, 19, 22, XV, 15, 21, XVI, 4, 9, XVIII, 28, 31, 32; I Rois I, 2, 13, 18, 20, 21, 24, 27; I Chroniques XXI, 3, 23.

53. Jérémie XXII, 18, XXXIV, 5. Dans le premier de ces passages, selon le texte massorétique, la formule entière de la lamentation était : « Hélas! mon frère! hélas, ma sœur! Hélas mon maître! hélas, sa gloire! » Qui était la sœur ainsi pleurée? Le Prof. T. K. Cheyne suppose que c'était Astarté, et, par un changement très léger, il lit : « Dodah » pour « sa gloire, » remettant ainsi l'équilibre, entre les membres de phrase. car « Dodah » répondrait alors à « Adon » (Maître), comme « sœur » répond à « frère ». Je dois remercier le Prof. Cheyne d'avoir eu la bonté de me communiquer cette conjecture par lettre. Il écrit que Dodah « est un titre d'Ishtar, exactement comme Dôd est un titre de Tammouz », et, pour le prouver, me renvoie au Dodah de la pierre Moabite, où, cependant la leçon de Dodah n'est pas exempte de doutes. Voir G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, no., pp. 1, 3, 11 ; *Encyclopædia Biblica*, II, 3045 ; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 2e édition (Oxford 1913), pp. LXXXV, LXXXVI, XC; E. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (Berlin, 1888), p. 234; H. Winckler, *Geschichte Israels* (Leipzig, 1895-1900), II, 258. Au sujet des noms hébreux formés de la racine *dôd*, dans le sens de « bien-aimé », voir Brown, Driver, et Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, pp. 187 sq; G. B. Gray, *Studies in Hebrew Proper Names* (Londres, 1896), pp. 60, sqq.

54. Ceci fut remarqué par Renan (*Histoire du peuple d'Israël*, III, p. 273), et le Prof. T. K. Cheyne m'écrit : « Ces formules de lamentations publiques furent dérivées des cerémonies en l'honneur d'Adonis: Lenormant l'avait remarqué il y a longtemps. »

55. I Chroniques XXIX, 23; 2 Chroniques IX, 8.

56. I Samuel, XVI, 13, 14, comparez id., X, 1 et 20. L'huile était répandue sur la tête du roi (I Samuel X, I; 2 Rois IX, 3, 6). Au sujet de la transmission de l'esprit divin par le moyen de l'huile, voir aussi Isaïe, LX, 1. Les rois d'Egypte paraissent avoir sacré leurs vassaux de Syrie en leur versant de l'huile sur la tête. Voir les lettres de Tell-el-Amarna, n°. 37 (H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell-el Amarna*, p. 99). Certains prêtres dans l'ouest de l'Afrique sont sacrés par une cérémonie du même genre. Voir p. 51. Les indigènes de Buru, une île des Indes orientales, s'imaginent qu'ils peuvent tenir éloignés les démons en enduisant leurs corps d'huile de noix de coco, mais l'huile doit être préparée par de jeunes vierges. Voir G. A. Wilken, « Bijdrage tot de kennis der Alfoeren van het eiland Boeroe », *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, XXXVIII (Batavia 1875), p. 30; id., *Verspreide Geschriften*, (La Haye, 1912), 1, 61. Dans certaines tribus du Nord-Ouest de l'Amérique, les chasseurs avaient l'habitude d'oindre leurs cheveux avec des décoctions de certaines plantes, avant de se mettre à chasser. Cette pratique était probablement un charme pour assurer le succès de la chasse. Voir C. Hill-Tout, *The Home of the Salish and Déné* (Londres 1907), p. 72.

57. I Samuel, XXIV, 6. Messie en Hébreu est *Mashiah* (משיח). La forme anglaise : « Messiah », française Messie, est dérivée de l'araméen, en passant par le grec. Voir T. K. Cheyne, dans *Encyclopædia Biblica*, s. v. « Messiah », t. III, 3057 sqq. La raison pour laquelle l'huile des cheveux est considérée comme transmettant l'inspiration n'est pas claire du tout. Cela serait compréhensible si l'olivier avait été chez les Hébreux, comme chez les Athéniens, un arbre sacré, placé sous la protection directe de la divinité: car alors on pourrait croire qu'une parcelle de l'essence divine est renfermée dans l'huile. W. Robertson Smith supposait que l'onction se faisait, à l'origine, avec la graisse de la victime du sacrifice,

à laquelle l'huile fut substituée ensuite (*Religion of the Semites*², pp. 383 sq.). Sur toute cette question, voir J. Wellhausen, « Zwei Rechtsriten bei den Hebräern », *Archiv für Religionswissenschaft*, VII (1904), pp. 33-39. H. Weinel, משח und seine Derivate ». *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XVIII (1898), pp. 1-82.

58. 2 Samuel XXI, 1-14, avec les notes de A. F. Kirkpatrick sur 1 et 10.

59. J. G. Frazer. *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, 284 sq.

60. I Samuel XII, 17 sqq. De même, Moïse tendait sa baguette vers le ciel, et le Seigneur envoyait le tonnerre et la pluie (Exode, IX, 23). Le mot hébreu pour tonnerre, dans ces deux passages, signifie « voix ». Les Hébreux entendaient, dans le coup de tonnerre, la voix de Jéhôvah, exactement comme les Grecs y entendaient la voix de Zeus et les Romains celle de Jupiter. Pour les Egyptiens, le tonnerre est aussi la « voix (du dieu) dans le ciel, les voix du ciel ». Cf. A. Moret, *Rituel du Culte divin journalier en Egypte*, p. 157 (Musée Guimet, *Bibliothèque d'Etudes*, t. XIV.)

61. Ezéchiel, XIII, 11, 13, XXXVIII. 22; Jérémie, III, 2 sq. Les Hébreux s'adressaient à Jéhovah pour avoir la pluie (Lévitique, XXVI, 4-5; Jérémie, X, 24) exactement comme les Grecs s'adressaient à Zeus et les Romains à Jupiter.

62. Esdras, X, 9-14. Le péché qu'ils s'imputaient à cette occasion était leur mariage avec les femmes des Gentils. En outre, bien que cela ne soit pas dit expressément, il est à supposer qu'ils attribuaient la rigueur de la température à ces malheureuses alliances. De même, « pendant la saison des pluies, quand le soleil se cache derrière de grandes masses de nuages sombres, les Indiens élèvent des gémissements pour leurs péchés, croyant que le soleil est courroucé et peut ne plus jamais briller. » Voir Francis C. Nicholas, « The Aborigines of Santa Maria, Colombia», *American Anthropologist*. N. S., III (New-York, 1901), p. 641. Les Indiens en question sont les Aurohuacas de la Colombie, dans l'Amérique du Sud.

63. Psaume CXXXVII. Les saules qui bordent la rivière de Babylone sont mentionnés dans les lamentations en l'honneur de Tammuz. Voir p. 9.

64. La mer Morte, enfoncée dans son lit profond, est visible du Mont des Oliviers; l'atmosphère est en effet si claire que les eaux bleues paraissent tout à fait près de l'œil, bien qu'en fait, elles soient à plus de 24 kilomètres de distance, et à environ 1.200 mètres au-dessous du spectateur. Voir K. Baedeker, *Palestine and Syria* (Leipzig, 1906), p. 77. Lorsque le soleil l'éclaire, le lac est d'un bleu brillant (G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, Londres, 1894, p. 501, sq.); mais son éclat est naturellement obscurci sous un ciel nuageux.

65. 2 Rois, V, 5-7.

66. Samuel XXIV; I Chroniques XXI. Dans ce passage, contrairement à son habitude, le chroniqueur a égayé la monotonie de son histoire par quelques touches pittoresques qui manquent dans le passage correspondant des Rois. C'est à lui que nous devons la vision de l'Ange de la Peste qui, d'abord, étend son épée sur Jérusalem et puis la remet dans le fourreau. C'est à lui que Defoe paraît avoir emprunté un trait dans son récit des prodiges, réels ou imaginaires, qui annonçaient le début de la Grande Peste de Londres. « Une fois avant le commencement de la peste, sauf ce que j'ai dit à propos de Saint-Giles, je crois que c'était en Mars, voyant une grande foule dans la rue, je m'approchai, pour satisfaire ma curiosité, et je vis que tout le monde regardait en l'air pour voir ce qui, disait une femme, lui apparaissait très clairement; un ange vêtu de blanc, tenant une épée enflammée à la main, et la brandissant au-dessus de sa tête.... Chacun voyait une chose différente. Je regardai, aussi attentivement que les autres, mais peut-être pas avec autant de bonne volonté : et je dis que je ne voyais rien, qu'un nuage blanc, brillant d'un côté à cause de l'éclat du soleil, que les rayons frappaient de l'autre côté ». Voir Daniel Defoe, *History of the Plague in London* (Edimbourg, 1810, p. 33 sq.). Il est d'autant plus vraisemblable que Defoe avait ici le Chroniqueur dans l'esprit, que, quelques pages plus haut, il introduit le prophète Jonas et un homme, d'après Josèphe, avec très grand effet.

67. 2 Rois, XVII, 5 sq., XVIII, 9 sq.

68. 2 Rois, XIX, 32-36.

69. Nous devons à Ezéchiel (XXIII, 5 sq., 12), la description des beaux cavaliers assyriens, dans leur uniforme bleu et leurs somptueux harnachements. Le prophète écrit comme si, dans son exil, auprès des eaux de Babylone, il avait vu défiler les régiments, dans toute la pompe de la guerre, se rendant à la bataille.

70. Samarie tomba en 722 av. J.-C., pendant, ou un peu avant le régne d'Ezéchias; le livre du Deutéronome, la pierre angulaire de la réforme du roi Josias, fut, publié en 621 av. J.-C.; et Jérusalem tomba en 586. La date de l'avénement d'Ezéchias est un point très disputé dans la chronologie de Juda. Voir l'introduction aux Rois et Isaïe, I-XXXIX, par J. Skinner, et O. C. Whitehouse, respectivement, dans *The Century Bible.*

71. Ou le rédacteur du Deutéronome, comme l'appellent les critiques. Voir W. Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*[2] (Londres et Edimbourg, 1892), p. 395 sq., 425; *Encyclopaedia Biblica.* II. 2078 sqq.; 2633 sqq., IV 4273 sqq.; K. Budde, *Geschichte der althebraïschen Litteratur* (Leipzig, 1906), p. 99, 121 sqq., 127 sqq., 132; Principal J. Skinner, dans son introduction aux Rois (dans *The Century Bible*, p. 10 sqq.).

72. Ménandre d'Ephèse, cité par Josèphe, *Contra Apionem*, I, 18 (*Fragmenta Historicorum Graecorum*, éd. C. Müller, IV, 446); G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, n° 4, p. 26. Cependant, d'après Justin, le prêtre d'Hercule, c'est-à-dire de Melcarth, à Tyr, était distinct du roi et venait après lui en dignité. Voir Justin, XVIII, 4, 5.

72. Osée II, 5 sqq; W. Robertson Smith, *Religion of the Semites* (Londres, 1894), p. 95-107.

74. W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*[2], p. 107 sq.

75. J. G. Frazer, *The Magic art and the Evolution of Kings*, II., 120 sqq., 376 sqq.

76. Strabon, XVI, I, 18 p 755.

77. Lucien. *De dea Syria*, 9.

78. Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 55; Sozomène, *Historia Ecclesiastica*, II, 5; Socrate, *Historia Ecclesiastica*, I, 18; Zosime, I, 58.

79. Sur la vallée du Nahr Ibrahim, son paysage et ses monuments, voir Edward Robinson, *Biblical Researches in Palestine*[3] (Londres, 1867) III, 603-609; W. M. Thomson, *The Land and the Book, Lebanon, Damascus, and beyond Jordan* (Londres, 1886), p. 239-246; E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 282 sqq.; G. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient Classique*, II (Paris, 1897), p. 175-179; Sir Charles Wilson, *Picturesque Palestine* (Londres, sans date), III, 16, 17, 27. Parmi les arbres qui bordent la vallée sont le chêne, le sycomore, le laurier, le platane, l'oranger, et le mûrier (W. M. Thomson, *op. cit.*, p. 245). Les voyageurs sont unanimes à célébrer la beauté extraordinaire de la vallée de l'Adonis. Robinson écrit : « Je n'ai point vu, dans tous mes voyages, de lieu sur lequel mon souvenir s'arrête avec plus de plaisir que sur la retraite écartée et le charme extrême d'Afka. » Renan dit que le paysage est l'un des plus beaux du monde. Mon ami feu Sir Francis Galton m'écrivait (le 20 septembre 1906) : « Je n'ai point de bonne carte de la Palestine, mais je soupçonne fort que mes voyages dans ce pays, il y a bien quelque soixante ans, m'ont porté à l'endroit que vous mentionnez, au-dessus de la gorge de la rivière Adonis. Quoi qu'il en soit, j'ai constamment affirmé que la vue que j'eus alors d'un ravin profond et de la mer bleue, aperçue à travers les falaises qui la bornaient, est la plus belle qui ait jamais frappé mes regards. »

80. *Etymologicum Magnum*, s. v. Ἄφακα, p. 175.

81. Méliton. *Oration to Antoninus Caesar*, dans le *Spicilegium Syriacum*, de W. Cureton (Londres 1855), p. 44.

82. E. Renan, *Mission de Phénicie*, pp. 292-294. L'auteur semble ne pas douter que la bête qui attaque Adonis est un ours, et non un sanglier. Sur le monu-

ment, voir A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*² (Leipzig, 1906), p. 90, et Baudissin, *Adonis und Esmun*, planches I et II, avec sa discussion, pp. 78 sqq.

83. Macrobe, *Saturn.*, I, 21, 5.

84. Lucien, *De dea Syria*, 8.

85. F. C. Movers, *Die Phoenizier*, II, 2, p. 224; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, 199; G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land* (Londres, 1894), p. 135.

86. Au sujet de la richesse naturelle de Chypre, voir Strabon, xiv, 6, 5; W. H. Engel, *Kypros*, I, 40-71; F. C. Movers, *Die Phoenizier*, II, 2, pp. 224 sqq; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, 200 sq; E. Oberhummer, *Die Insel Cypern*, I (Munich, 1903), pp. 175 sqq, 243 sqq. Pour les sapins et les cèdres de Chypre, voir Théophraste, *Historia Plantarum*, V. 7; I, V, 9, I. Les habitants de Chypre se vantaient de pouvoir construire et gréer complètement, de la quille aux hunes, un navire avec les seuls produits de leur île (Ammien Marcellin, XIV, 8, 14).

87. G. A. Cooke, *Text-Book of North Semitic Inscriptions*, N°ˢ 12-25, pp. 55-76, 347-349; P. Gardner, *New Chapters in Greek History* (Londres, 1892), pp. 179, 185. On a soutenu que le nom de Citium est, étymologiquement, le même que Hittite. S'il en était ainsi, il semblerait que la ville fut bâtie et habitée par un peuple non-sémitique, avant l'arrivée des Phéniciens. Voir *Encyclopædia Biblica s. v.* « Kittium ». D'autres vestiges de cette race plus ancienne, apparentée avec la souche primitive d'Asie mineure, ont été découverts à Chypre; le plus important est l'alphabet cypriote, dont les caractères n'étaient ni phéniciens ni grecs d'origine. Voir P. Gardner, *op. cit.*, pp. 154, 173-175, 178 sq.

88. G. A. Cooke, *Text Book of North-Semitic Inscriptions*, N° 11, p. 52.

89. Etienne de Byzance, *s. v.* 'Αμαθοῦς; Pausanias IX, 41, 2 sq. Selon Pausanias, il y avait, dans le sanctuaire d'Adonis et d'Aphrodite à Amathonte, un collier remarquable, en émeraudes et en or. Les Grecs l'identifiaient généralement avec le collier d'Harmonie ou d'Eriphyle. Une statuette en terre cuite, d'Astarté, trouvée à Amathonte (?), la représente portant un collier qu'elle touche d'une main. Voir L. P. di Cesnola, *Cyprus* (Londres, 1877), p. 275. Les maigres ruines d'Amathonte occupent une colline solitaire, près de la mer. Là se trouve un très grand vase de pierre, à moitié enfoui dans la terre, dont les quatre poignées sont décorées avec des images de taureaux, probablement de fabrication phénicienne. Voir L. Ross, *Reisen nach Kos, Halikarnassos, Rhodes und der Insel Cypern* (Halle, 1852), pp. 168 sqq.

90. Etienne de Byzance, *s. v.* 'Αμαθοῦς. Quant à la relation d'Adonis à Osiris à Byblos, voir *Adonis, Attis, Osiris*, t. II, p. 9 sq., 22 sq., 127.

91. Hésychius, *s. v.* Μάλικα.

92. L. P. di Cesnola, *Cyprus*, pp. 254-283; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'Antiquité*, III (Paris, 1885), pp. 216-222.

93. D. G. Hogarth, *Devia Cypria* (Londres, 1889), pp. 1-3; *Encyclopædia Britannica*⁹, VI, 747; Elisée Reclus, *Nouvelle Géographie Universelle* (Paris, 1879-1894), IX, 663.

94. T. L. Donaldson, *Architectura Numismatica* (Londres, 1859), pp. 107-109, avec la fig. 31; *Journal of Hellenic Studies*, IX (1888), pp. 210-213; G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Cyprus* (Londres, 1904), † pp. CXXVII-CXXXIV, Avec les planches XIV, 2, 3-6, 8, XV, 1-4, 7, XVI, 2, 4, 6-9, XVII, 4-6, 8, 9, XXVI, 3, 6-16; George Macdonald, *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection* (Glasgow, 1899-1905), II, 566, avec planche LXI, 19. Au sujet de restes encore existants du temple, qui furent mis au jour par les fouilles d'une expédition anglaise en 1887-1888, voir « Excavations in Cyprus, 1887-1888 », *Journal of Hellenic Studies*, IX (1888), pp. 193 sqq. Les exposés antérieurs sur le temple sont inexacts et indignes de confiance.

95. C. Schuchhardt, *Schliemann's Ausgrabungen*² (Leipzig, 1891), pp. 231-233; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, VI (Paris, 1894),

pp. 336 sq., 652-654; *Journal of Hellenic Studies*, IV (1883), pp. 213 sq., P. Gardner, *New Chapters in Greek History*, p. 181.

96. J. Selden, *De dis Syris* (Leipzig, 1668), pp. 274 sqq. : S. Bochart, *Hierozoicon*, Editio tertia (Leyde, 1692), II, 4 sqq. Comparez la statue d'un prêtre, portant une colombe dans la main, qui a été trouvée à Chypre (Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'Antiquité*, III, (Paris, 1885), p. 510, avec la fig. 349.

97. A. J. Evans, « Mycenaean Tree and Pillar Cult », *Journal of Hellenic Studies*, XXI (1901), pp. 99. sqq.

98. Tacite, *Annales*, III, 62.

99. Hérodote, I, 105; comparez Pausanias, I, 14, 7. Hérodote parle seulement du sanctuaire d'Aphrodite à Chypre, mais il doit faire allusion au grand sanctuaire de Paphos. A Ascalon, on adorait une déesse à la forme de Sirène sous le nom de Derceto, et on lui consacrait des poissons et des colombes (Diodore de Sicile, II, 4; comparez Lucien, *De dea Syria*, 14). Le nom de Derceto, comme la forme plus correcte Atargatis, est une corruption grecque de *'Attâr*, la forme araméenne d'*Astarte*, mais les deux déesses Atargatis et Astarté, malgré l'affinité de leurs noms, paraissent avoir été historiquement distinctes. Voir Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*² (Stuttgart et Berlin, 1909), pp. 605, 650 sq; F. Baethgen, *Beiträge zur Semitischen Religionsgeschichte* (Berlin, 1888), pp. 68 sqq.; F. Cumont, *svv.* « Atargatis » et « Dea Syria » dans *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* de Pauly-Wissowa ; René Dussaud, *Notes de mythologie syrienne* (Paris, 1903), pp. 82 sq; R. A. Stewart Macalister, *The Philistines, their History and Civilization* (Londres, 1913), pp. 94 sqq.

100. Il est décrit par des écrivains anciens et représenté sur des monnaies. Voir Tacite, *Histoires*, II, 3; Maxime de Tyr, *Dissert.*, VIII, 8; Servius, sur Virgile, *Enéide*, I, 720; T. L. Donaldson, *Architectura Numismatica*, p. 107, avec la fig. 31 ; *Journal of Hellenic Studies*, IX (1888), pp. 210-212. Selon Maxime de Tyr, on ne connaissait pas la matière de la pyramide. C'était probablement de la pierre. Les archéologues anglais ont trouvé plusieurs fragments de cônes blancs sur l'emplacement du temple de Paphos; l'un d'eux, qui reste encore dans son ancienne position, dans la chambre centrale, était en calcaire et de dimensions un peu plus grandes (*Journal of Hellenic Studies*, IX (1888), p. 180).

101. V. p. 9.

102. Sur des monnaies de Perga, le cône sacré est représenté avec une aussi riche décoration et s'élevant, dans un temple, entre des sphinx. Voir B. V. Head, *Historia Numorum* (Oxford, 1887), p. 585 ; P. Gardner, *Types of Greek Coins* (Cambridge, 1883), pl. XV, N° 3 ; G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Lycia, Pamphylia, et Pisidia*. (Londres 1897), pl. XXIV, 12, 15, 16. Cependant, M. G. F. Hill m'écrit : « La pierre de Perga est-elle réellement un cône? J'ai toujours pensé que c'était un cube ou quelque chose de ce genre : sur les monnaies, la partie supérieure inclinée est sans doute un voile travaillé avec soin ou une coiffure. La tête attachée à la pierre se voit au milieu, surmontée d'un *kalathos* élevé. » Le sanctuaire se dressait sur une hauteur, et là se tenait une fête annuelle (Strabon, XIV, 4, 2 p. 667). Le véritable nom de la déesse était Anassa, c'est à dire « Reine ». Voir B. V. Head, l. c.; Wernicke, s. v. « Artémis » dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II, I, col., 1397. Aphrodite portait le même titre à Paphos. Voir note 133. Le culte de l'Artémis de Perga à Halicarnasse était assuré par une prêtresse, qui remplissait cette fonction toute sa vie, et devait prononcer des prières pour la ville à chaque nouvelle lune. Voir G. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, (Leipzig, 1898-1901) t. II, p. 373, N° 601.

103. Hérodien, V, 3, 5. Ce cône était en pierre noire, avec quelques bosses comme la pierre de Cybèle à Pessinonte. Il est représenté sur les monnaies d'Emèse. Voir B. V. Head, *Historia Numorum* (Oxford 1887), p. 659; P. Gardner, *Types of Greek Coins*, pl. XV, N° 1. La pierre sacrée de Cybèle que les Romains apportèrent de Pessinonte à Rome pendant la seconde guerre punique était toute petite, noire, et rugueuse, mais on ne nous dit pas qu'elle était de forme

conique. Voir Arnobe, *Adversus Nationes*, VII, 49; Tite-Live, XXIX, 11, 7. Selon une leçon, Servius (sur Virgile, *Enéide*, VII, 188), parle de la pierre de Cybèle comme d'une aiguille (*acus*), ce qui ferait penser à une forme conique. Mais la leçon ne paraît pas s'appuyer sur l'autorité des manuscrits, et d'autres corrections ont été suggérées.

104. G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, III, 273, 298, sq., 304 sq. Le sanctuaire d'Aphrodite, ou plutôt d'Astarté, à Golgi passe pour avoir été plus ancien encore que son sanctuaire à Paphos (Pausanias, VIII, 5, 2).

105. W. M. Flinders Petrie, *Researches in Sinaï* (Londres 1906), pp. 135 sq., 189. Des cônes votifs, en argile, ont été trouvés en grand nombre en Babylonie, surtout à Lagash et Nippur. Voir M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria* (Boston, U. S. A., 1898), pp. 672-674.

106. Tacite, *Histoires*, II, 3.

108. Nous savons ceci par une inscription trouvée à Paphos. Voir *Journal of Hellenic Studies*, IX (1888), pp. 188, 231.

108. Pausanias, X, 24,6, avec ma note.

109. D. G. Hogarth, *A Wandering Scholar in the Levant* (Londres, 1896), pp. 179 sq. Des femmes passaient à travers une pierre trouée pour obtenir des enfants, dans une ville sur la Dee, dans le comté d'Aberdeen. Voir. J. G. Frazer, *Balder the Beautiful*, II, 187.

110. G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*. III, 628.

111. Hérodote, I, 199; Athénée, XII, 11 p. 516 A; Justin, XVIII, 5, 4; Lactance, *Divin. Inst.* I,17; W. H. Engel, *Kypros*, II, 142 sqq. Les coutumes asiatiques de ce genre ont été bien expliquées par W. Mannhardt (*Antike Wald-und Feldkulte*, pp. 283 sqq.).

112. Hérodote, I. 190; Strabon, XVI, I 20 p. 745. Quant à l'identification de Mylitta avec Astarté, voir H. Zimmern dans *Die Keilinschriften und das alte Testament*[3] par E. Schrader, pp. 433, note 7, 428, note 4. Selon lui, le nom de Mylitta vient de *Mulu'lidtu*, « celle qui aide les femmes en travail ». Dans ce caractère, Ishtar correspondrait à l'Artémis des Grecs et à la Diane des Latins. Quant à la prostitution sacrée dans le culte d'Ishtar, voir M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria*, p. 475 sq., 484 sq.: P. Dhorme, *La Religion Assyro-Babylonienne* (Paris 1910), pp. 86, 300 sq.

113. Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 58; Socrate, *Historia Ecclesiastica*, I, 18, 7-9; Sozomène, *Historia Ecclesiastica*, V, 10, 7. Socrate dit qu'à Héliopolis l'usage local obligeait les femmes à vivre en commun; la paternité restait ainsi inconnue, « car on ne distinguait ni les parents, ni les enfants et les habitants prostituaient leurs filles aux étrangers qui les visitaient » (τοῖς παριοῦσι ξένοις). La prostitution des mères, aussi bien que des vierges, est mentionnée par Eusèbe. Né en Syrie, où il passa sa vie, contemporain des pratiques qu'il nous décrit, l'évêque de Césarée avait les meilleures occasions de se renseigner sur ce point, et le silence de l'historien plus récent Sozomène, qui écrivit longtemps après l'abolition de cette coutume, ne peut servir d'argument contre ce témoignage positif (comme le croit le Prof. M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906, p. 366, n.[2]). Eusèbe était en mesure de connaître les usages païens observés dans son diocèse; car il fut vertement rappelé à l'ordre par Constantin, parce qu'il laissait offrir des sacrifices sous le chêne sacré ou térébinthe de Mamré; et, pour obéir aux ordres de l'empereur, il fit détruire les autels et élever en leur place une chapelle, au-dessous de l'arbre. C'est ainsi qu'en Irlande, les anciens sanctuaires païens qui se trouvaient sous des chênes sacrés furent convertis par les missionnaires chrétiens en églises et en monastères. Voir Socrate. *Historia Ecclesiastica* I, 18; J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 242 sq.

114. Athanase, *Oratio contra Gentes*, 26 (*Patrologia Græca* de Migne, XXV, 52), γυναῖκες γοῦν ἐν εἰδωλείοις τῆς Φοινικῆς πάλαι προεκαθέζοντο, ἀπαρχόμεναι τοῖς ἐκεῖ θέοις ἑαυτῶν τὴν τοῦ σώματος αὐτῶν μισθαρνίαν, νομίζουσαι τῇ πορνείᾳ τὴν θέον ἑαυτῶν ἱλάσκεσθαι καὶ εἰς εὐμενείαν ἄγειν αὐτὴν διὰ τούτων. L'exposé de la

coutume phénicienne qui est donné par H. Ploss (*Das Weib*[2], I, 302) et qu'a répété après lui Fr. Schwally (*Semitische Kriegsaltertümer*, Leipzig, 1901, pp. 76 sq.) ne peut reposer que sur une mauvaise interprétation de ce passage d'Athanase. Mais s'il est correct, nous pouvons conjecturer que les esclaves qui défloraient les vierges étaient les esclaves sacrés du temple, les *kedeshim*, et qu'ils s'acquittaient de ce devoir en qualité de représentants vivants du dieu, Pour les *kedeshim*, ou « hommes sacrés » voir p. 12, 53 sqq.

115. *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, traduits et édités par R. H. Charles (Londres, 1908), chapitre XII, p. 81.

116. Lucien, *De dea Syria*, 6. Cet écrivain indique avec soin que nul, sauf un étranger, n'avait le droit de posséder les femmes (ἡ δὲ ἀγορὴ μούνοισι ξείνοισι παρακέεται).

117. J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, 30 sq.

118. Hérodote, I, 93 sq; Athénée, XII, 11, pp. 515 sq.

119. W. M. Ramsay, « Unedited Inscriptions of Asia Minor », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, VII (1883). p. 276; id. *Cities and Bishopries of Phrygia*, I (Oxford, 1895), pp. 94 sq., 115.

120. Strabon, XI, 14, 16, p. 532.

121. Strabon, XII, 3, 32, 34 et 36, pp. 557-559; comparez avec XII, 2, 3, p. 535. D'autres sanctuaires dans le Pont, la Cappadoce et la Phrygie, fourmillaient d'esclaves sacrés, et nous pouvons conjecturer, bien qu'on ne nous le dise pas, que plusieurs de ces esclaves étaient des prostituées. Voir Strabon, XI, 8, 4, XII, 2, 3 et 6, XII, 3, 31 et 37, XII, 8. 14.

122. Sur cette grande déesse asiatique et ses amants, voir surtout Sir W. M. Ramsay, *Cities and Bishopries of Phrygia*, I, 87 sqq.

123. Comparez W. Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte*, pp. 284 sq; W. Roberston Smith, *The Prophets of Israel*, nouvelle édition (Londres, 1902), pp. 171-174. De même à Camul, ancienne province de l'empire chinois, les hommes avaient l'habitude de mettre leurs femmes à la disposition de tous les étrangers qui venaient habiter avec eux, et considéraient comme un honneur que leurs hôtes fissent usage de cette facilité. L'empereur, apprenant cette coutume, défendit au peuple de l'observer. Pendant trois ans ils obéirent; puis, trouvant que leurs terres n'étaient plus fertiles et que de nombreuses mésaventures leur survenaient, ils prièrent l'empereur de leur permettre de conserver cette coutume, « car c'était à cause de cet usage que les dieux leur accordaient tous les biens qu'ils possédaient, et, sans lui, ils ne voyaient pas comment ils pourraient continuer à vivre. » Voir *The Book of ser Marco Polo*, traduit et édité par le Colonel Henry Yule. 2e éd. (Londres, 1875), I, 212 sq. On croyait donc, dans ce pays, que la fertilité du sol dépendait de l'union des femmes avec des étrangers, et non avec leurs maris. Pareillement, chez les Oulad Abdi, tribu arabe du Maroc, « les femmes demandent souvent un divorce et se livrent à la prostitution dans les intervalles qui séparent leurs mariages; pendant ce temps, elles continuent à habiter dans leur famille, et leurs parents regardent leur conduite comme très naturelle. L'autorité administrative voulut essayer de régler cette prostitution; mais la population tout entière s'y opposa, alléguant qu'une telle mesure compromettrait l'abondance des récoltes ». Voir Edmond Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* (Alger, 1908), pp. 560 sq.

124. Clément d'Alexandrie, *Protrept.* II, 14, p. 13, éd. Potter; Arnobe, *Adversus Nationes*, V, 19; comparez Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 10.

125. En hébreu, une courtisane du temple était régulièrement appelée « femme sacrée » (*kedesha*). Voir *Encyclopædia Biblica*, *s. v.* « Harlot »; S. R. Driver, sur la Genèse, XXXVIII, 21. A propos de ces « femmes sacrées », voir ici pp. 53 sqq.

126. Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, II, 13, p. 12, éd. Potter; Arnobe, *Adversus Nationes*, V, 19; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 10.

127. Apollodore, *Bibliotheca*, III. 14, 3.

128. Apollodore, *Bibliotheca*, III, 14, 3. Je suis le texte de l'édition R. Wagner

en lisant Μεγκσσάρου τοῦ Ὑριέων βασιλέως. Sur Hyrie, en Isaurie, voir Etienne de Byzance, *s. v.* Ὑρία. La cité de Celenderis, sur la côte méridionale de la Cilicie, possédait un petit port que protégeait une péninsule fortifiée. Plusieurs anciens tombeaux avaient survécu jusqu'aux temps modernes, mais ont complètement disparu aujourd'hui. C'est à ce port que les courriers turcs de Constantinople s'embarquaient d'ordinaire pour Chypre. Au sujet de l'emplacement et des restes, voir F. Beaufort, *Karmania* (Londres, 1817), p. 201; W. M. Leake, *Journal of a Tour in Asia Minor* (Londres, 1824), pp. 114-118; R. Heberdey et A. Wilhelm, « Reisen in Kilikien », *Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-historische Classe* XLIV, (1896) N° VI, p. 94. Il est permis de faire peu de cas du récit qui attribue la fondation du sanctuaire d'Aphrodite à Paphos à l'Arcadien Agapénor, qui installa une colonie à Chypre après la guerre de Troie (Pausanias, VIII, 5, 2).

129. Tacite, *Hist.* II, 3; *Annales*, III, 62.

130. Tacite, *Hist.* II, 3; Hésychius, s. v. Ταμαράδαι.

131. Pindare, *Pyth.* II, 13-17.

132. Tyrtée, XII, 6 (*Poetæ Lyrici Græci*, éd. Th. Bergk[4], Leipzig, 1866-1867, II, 404); Pindare, *Pyth.* VIII, 18; Platon, *Des Lois*, II, 6, p. 660 E; Clément d'Alexandrie, *Pædag.* III, 6 p. 274, éd. Potter; Dion Chrysostome, *Orat.* VIII (t. I, p. 149, éd. L. Dindorf); Julien, *Epist.* LIX, p. 574, ed. F. C. Hertlein; Diogenianus, VIII, 53; Suidas, *s. v.* Καταγηράσαις.

133. Scol. sur Pindare, *Pyth.*, II, 15 (27); Hesychius, s. v. Κινυράδαι; Clément d'Alexandrie, *Proptrept.* III, 45, p. 40, éd. Potter : Arnobe, *Adversus Nationes*, VI, 6. Le fait que les rois de Paphos étaient aussi des prêtres de la déesse est prouvé, outre le témoignage des auteurs anciens, par des inscriptions trouvées sur les lieux. Voir H. Collitz, *Sammlung der Griechischen Dialektinschriften*, I (Gœttingue, 1884), p. 22, n[os] 38, 39, 40. Le titre donné à la déesse dans ces inscriptions est Reine ou Maîtresse (Ϝανασ(σ)ας). C'est peut-être une traduction du mot sémitique *Baalath*.

134. Plutarque, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, II, 8. Le nom du roi-jardinier était Alynomus. Le fait que les Cinyrades existèrent en tant que famille jusqu'à l'époque macédonienne est en outre prouvé par une inscription grecque trouvée dans l'ancienne Paphos, qui rapporte qu'un certain Democrates, fils de Ptolémée, chef des Cinyrades, et sa femme Eunice, consacrèrent une statue de leur fille à l'Aphrodite de Paphos. Voir L. Ross, « Inschriften von Cypern », *Rheinisches Museum*, N. F., VII (1850), pp. 520 sq. Il semble que ce fut une habitude répandue des parents d'élever des statues de leurs fils ou de leurs filles en l'honneur de la déesse de Paphos. Les piedestaux de plusieurs de ces statues, avec leurs inscriptions, ont été trouvés par des archéologues anglais. Voir *Journal of Hellenic Studies*, IX, (1888), pp. 228, 235, 236, 237, 241, 244, 246, 255.

135. Tacite, *Hist.* II, 4; Pausanias, VIII, 24, 6.

136. Plutarque, *Caton le Jeune*, 35.

137. Ovide, *Métam.*, X, 298 sqq; Hygin, *Fab.*, 58, 64; Fulgence, *Mytholog*, III, 8; Placide Lactance, *Narrat. Fabul.*, X, 9; Servius sur Virgile, *Ecl.* X, 18, et *En.*, V, 72; Plutarque, *Parallela*, 22; Scol. sur Théocrite, I, 107. C'est Ovide (*Métam.*, X, 431 sqq.) qui décrit la fête de Cérès, dans laquelle l'inceste était commis. Sa source fut sans doute les *Métamorphoses* de l'écrivain grec Théodore, auquel Plutarque (*l. c.*) nous renvoie comme à une autorité pour cette histoire. La fête en question était peut-être la Thesmophorie, où les femmes étaient tenues de rester chastes (Scol. sur Théocrite, IV, 25; Scol. sur Nicandre, *Ther.* 70 sq; Pline, *Hist. Nat.*, XXIV, 59; Dioscorides, *De Materia Medica*, I, 134 (135); comparez Elien, *De natura animalium*, IX, 26). Comparez E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (Giessen, 1910), p. 103 sqq., 12[illegible] sq., 151 sqq. Le blé et le pain de Chypre étaient fameux dans l'antiquité. Voir Eschyle, *Suppliantes*, 549 (5[illegible]5); Hipponax, cité par Strabon, VIII, 3, 8, p. 340; Eubule, cité par Athénée, III, 78, p. 112 F.; E. Oberhummer, *Die Insel Cypern*, I (Munich 1903),

p. 274, sqq. Selon un autre récit, Adonis était le fruit du commerce incestueux de Theias, roi de Syrie, avec sa fille Myrrha. Voir Apollodore, *Bibliotheca*, III, 14. 4 (qui cite Panyasis comme son autorité); J. Tzetzes, *Scol. sur Lycophron*, 829; Antoninus Liberalis, *Transform.*, 34 (qui place la scène de l'histoire sur le mont Liban). Aux guirlandes de blé mentionnées dans le texte, nous pouvons comparer les guirlandes que les Frères Arvales, à Rome, portaient dans leur office sacré, et avec lesquelles ils paraissent avoir couronné les statues de la déesse. Voir G. Henzen, *Acta Fratrum Arvalium* (Berlin, 1874), pp. 24-27, 33 sq. Comparez Pausanias, VII, 20, I, sq.

138. Hygin, *Fab.* 253 donne une liste de ces cas. Il y comprend l'inceste de Clymène, roi d'Arcadie, avec sa fille Harpalyce (cf. Hygin, *Fab.* 206); celui d'Œnomaus, roi de Pise, avec sa fille Hippodamie (comparez J. Tzetzes, *Scol. zur Lycophron*, 156; Lucien, *Charidemus*, 19); celui d'Erechtée, roi d'Athènes, avec sa fille Procris; et celui d'Epopeus, roi de Lesbos, avec sa fille Nyctimène (comparez Hygin, *Fab.* 204).

139. La coutume du mariage entre frère et sœur paraît avoir été surtout répandue dans les familles royales. Voir ma note sur Pausanias, I, 7, 1 (t. II, p. 84 sq.); sur le cas de l'Egypte, voir J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, t. II, p. 213 sqq. La véritable explication de la coutume fut, je crois, pour la première fois indiquée par J. F. Mc Lennan (*The Patriarchal Theory*, Londres, 1885, p. 95).

140 Aulu-Gelle, X, 15, 22; J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, III² (Leipzig, 1885), p. 328.

141. On dit que les prêtresses ont précédé les prêtres dans certaines cités d'Egypte. Voir W. M. Flinders Petrie, *The Religion of Ancient Egypt* (Londres, 1906), p. 74.

142. J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 179, 190 sqq.

143. J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 268 sqq.

144. J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, 12 note[1].

145. Major P. R. T. Gurdon, *The Khasis* (Londres, 1907), p. 109-112, 120 sq.

146. J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 191 sqq.

147. J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 148.

148. Feu le Rév. P. Dehon, S. J., « Religion and Customs of the Uraons », *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 1, n° 9 (Calcutta, 1906), p. 144-146.

149. Pour plus de détails, voir J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 97 sqq.

150. Lucien, *Rhetorum praeceptor*, 11; Hygin, *Fab.* 270.

151. Clément d'Alexandrie, *Protrept.* II, 33, p. 29, éd. Potter.

152. W. H. Engel, *Kypros*, II, 585, 612; A. Maury, *Histoire des Religions de la Grèce antique* (Paris, 1857-1859), III, 197, note[3].

153. Arnobe, *Adversus Nationes*, VI, 22; Clément d'Alexandrie, *Protrept.* IV, 57, p. 51, éd. Potter; Ovide, *Métam.* X, 243-297. L'autorité sur laquelle s'appuie le récit est l'histoire grecque de Chypre par Philostéphane, citée et par Arnobe et par Clément. Dans la version poétique de la légende qu'a faite Ovide, Pygmalion est un sculpteur, et l'image dont il tombe amoureux est celle d'une femme charmante à qui Vénus, à sa demande, accorde la vie. C'est Porphyre (*De Abstinentia*, IV, 15) qui mentionne que le roi Pygmalion était Phénicien, et il s'appuie à ce sujet sur l'autorité d'Asclépiade, un Cypriote.

154. Voir p. 29 sq.

155. Probus, sur Virgile, *Ecl.* X, 18. Je dois cette référence à mon ami A. B. Cook.

156. Dans son traité sur les institutions politiques de Chypre, Aristote rapportait que les fils et les frères des rois étaient appelés « princes » (ἄνακτες) et leurs sœurs et leurs femmes « princesses » (ἄνασσαι). Voir Harpocration et Suidas, s. v. Ἄνακτες. Comparez Isocrate, IX, 72; Cléarque de Soli, cité par Athénée, VI, 68, p. 256 A. Or, dans l'inscription en deux langues d'Idalium, qui a fourni la clef de l'alphabet cypriote, la version grecque donne le titre de

Γάναξ comme l'équivalent du phénicien : *Adon*. Voir *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, I, N° 89; G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, p. 74, note[1].

157. Josèphe, *Contra Apionem*, I, 18, éd. B. Niese; Appien, *Punica*, I; Virgile, *Enéide*, I, 346 sq; Ovide, *Fastes*, III, 574: Justin, XVIII, 4; Eustathe, sur Denys Periegète, 195 (*Geographi Græci Minores*, éd. C. Müller. Paris, 1882, II, 250 sq.).

158. Pumi-Yathon, fils de Milk-Yathon, est connu par des inscriptions grecques trouvées à Idalium. Voir G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, nos. 12 et 13, p. 55 sq., 57 sq. Des monnaies, où est gravé le nom du Roi Pumi-Yathon, existent encore. Voir G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Cyprus* (Londres, 1904); p. XL, sq., 21 sq., pl. IV, 20-24. Il fut déposé par Ptolémée (Diodore de Sicile, XIX, 79, 4). Très probablement, c'est le Pymaton de Citium qui acheta le royaume à un monarque de mœurs dissolues nommé Pasicyprus quelque temps avant les conquêtes d'Alexandre (Athénée, IV, 63, p. 167). Dans ce passage d'Athénée, le nom de Pymaton, qui se trouve dans les manuscrits, et s'accorde parfaitement avec le phénicien Pumi-Yathon, n'a pas à être changé en Pygmalion, comme a cru devoir le faire le plus récent éditeur (G. Kaibel).

159. G. A. Cooke, *op. cit.*, p. 55, note[1] il remarque que la forme du nom (פגמלין au lieu de פמייתן) doit être due à l'influence grecque.

160. Voir p. 29.

161. Clément d'Alexandrie, *Protrept.* II, 13, p. 12. Arnobe, *Adversus Nationes*, V, 9; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 10.

162. Que le successeur du roi n'était pas nécessairement son fils aîné, cela est prouvé par le cas de Salomon, qui, à son avènement, fit exécuter son frère Adoni-jah (I Rois II, 22-24). De même, quand Abimelech devint roi de Sichem, il fit mettre à mort ses soixante-dix frères, avec la cruauté des mœurs orientales. Voir Juges VIII, 29-31, IV, 5 sq., 18. De même encore, à son avènement Jehoram, roi de Juda, fit passer tous ses frères au fil de l'épée (2 Chroniques XXI, 4) Le Roi Roboam avait quatre-vingt-huit enfants (2 Chroniques XI, 21) et le Roi Abi-jah en avait trente-huit (2 chroniques XIII, 21). Ces exemples montrent l'étendue possible de la famille d'un roi polygame.

163. J. G. Frazer, *The Dying God*, pp. 160 sqq.

164. Ces noms qui signifient qu'un homme était le père du dieu ont paru particulièrement embarrassants à certains savants très versés dans les choses sémitiques. Voir W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*[2], p. 45, note 2; Th. Nöldeke, *s. v.* « Names », *Encyclopaedia Biblica*, III, 3287 sqq; W. W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, pp. 39 sq., 43 sqq. Les noms sont par exemple Abibaal (« père de Baal »), Abi-el (« père de El »), Abi-jah (« père de Jehovah ») et Abimélech (« père d'un roi » ou « père de Molech »). D'après l'hypothèse proposée dans le texte, le père d'un dieu et le fils d'un dieu étaient exactement sur le même rang, et la même personne était, très souvent, à la fois l'un et l'autre. Là où l'usage fréquent d'appeler un fils d'après le nom de son père prévalait (J. G. Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 311 sqq), un roi divin pouvait très souvent être appelé « père de tel et tel dieu ».

165. J. G. Frazer. *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I. 418 sq.

166. A. Erman, *Ægypten und ægyptisches Leben im Altertum* (Tübingen, sans date), p. 113.

167. L. Borchardt « Der ägyptische Titel 'Vater des Gottes' als Bezeichnung für 'Vater oder Schwiegervater des Königs' », *Berichte über die Verhandlungen der Königlich. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philolog. histor. Klasse*, LVII (1905), pp. 254-270.

168. F. C. Movers, *Die Phœnizier*, I. 243; Stoll, *s. v.* « Kinyras », dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, de W. H. Roscher, II, 1191; I, Samuel XVI, 23.

169. I Chroniques, XXV, 1-3; comparez 2 Samuel VI, 5.

170. W. Robertson Smith, *The Prophets of Israël*[2] (Londres, 1902) pp. 391 sq; E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël* (Paris, 1893), II, 280.

171. I Samuel X, 5.

172. 2 Rois, III, 4-24. Et, pour l'explication du prétendu miracle, voir W. Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*[2] (Londres et Edimbourg, 1892), pp. 146 sq. Je dois remercier le Professeur Kennett qui m'a suggéré que les Moabites prenaient la lumière vermeille se reflétant sur les eaux pour un présage de sang plutôt que pour du sang véritable.

173. I Samuel XVI, 14-23.

174. J. H. Newman, *Sermons preached before the University of Oxford*[3], n° XV, pp. 346 sq.

175. Il serait intéressant de poursuivre une enquête analogue au sujet des autres arts. Quelle a été l'influence de Phidias sur la religion grecque? Combien le catholicisme doit il à Fra Angelico?

176. Pindare, *Pyth.* II, 15 sq.

177. Sur le rôle de la lyre et de la flûte dans la religion et la pensée grecques, voir L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States* (Oxford, 1896-1909), IV, 243 sqq.

178. Pindare, *Pyth.* I, 13 sqq.

179. Telle paraît être l'opinion du Dr Farnell, qui rapproche avec raison le côté musical du côté prophétique dans le caractère d'Apollon (*op. cit.*, IV, 245).

180 Hygin, *Fab.* 242. De même, dans la version de l'histoire qui faisait d'Adonis le fils de Theias, le père est dit s'être donné lui-même la mort quand il apprit ce qu'il avait fait (Antoninus Liberalis, *Transform.* 34).

181. Le scoliaste et Eustathe sur Homère, *Iliade*, XI, 20. Comparez F. C. Movers, *Die Phœnizier*. I, 243 sq.; W. H. Engel, *Kypros*, II, 109-116; Stoll. s. v. « Kinyras », dans W. H. Roscher, *Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, II, 1191.

182. Anacréon, cité par Pline, *Nat. Hist.* VII, 154. Nonnus fait aussi allusion à la longue vie de Cinyras (*Dionys.* XXXII, 212 sq).

183. *Encyclopaedia Britannica*[9], XIV, 858.

184. L. R. Farnell, « Sociological Hypotheses concerning the position of women in ancient religion », *Archiv für Religionswissenschaft*, VII (1904), p. 88; M. P. Nilsson, *Griechische Feste* (Leipzig, 1906), pp. 366, sq. ; Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*[2] (Paris, 1909), p. 361, sq Le Prof. Nilsson a exprimé autrefois des vues différentes, et, à mon avis, plus exactes, sur ces usages. Voir ses *Studia de Dionysiis Atticis* (Lund, 1900), pp. 119-121. Pour un très grand nombre de faits rassemblés sur ce sujet et une discussion judicieuse à leur propos, voir W. Hertz, « Die Sage vom Giftmädchen », *Gesammelte Abhandlungen* (Stuttgart et Berlin, 1905), p. 195-219. Notre attention a été attirée sur ce dernier ouvrage par le Prof. G. L. Hamilton, de l'Université de Michigan, alors que notre manuscrit était déjà envoyé à l'imprimeur. Nous approuvons, d'une façon générale, la façon dont Hertz traite ce sujet, et nous avons emprunté à sa savante étude plusieurs références à des auteurs que nous avions négligés.

185. Cf. *supra*, p. 26.

186. Cf. p. 25. Le Prof. Nilsson est dans l'erreur quand il affirme que l'usage lydien était purement séculier (*op. cit.*, p. 867); l'inscription que nous avons citée prouve le contraire. Le Dr. Farnell et lui reconnaissent tous deux l'aspect religieux de la plupart de ces coutumes dans l'antiquité, et le Prof. Nilsson s'efforce, à ce qu'il nous paraît, sans succès, de montrer comment une pratique, qu'on suppose avoir été purement séculière à l'origine, a pu ensuite prendre un caractère religieux.

187. Cf. p. 26.

188. Cf. p. 25.

189. Hosée, IV, 13, sq.

190. Cf. pp. 26 sq.

191. Cf. p. 12

192. L. di Varthema, *Travels* (Hakluyt Society, 1863), pp. 141-202-204 (Malabar); J. A. de Mandlesloe, dans les *Voyages and Travels* de J. Harris, I (Londres, 1744), p. 767 (Malabar); Richard, « History of Tonquin », dans les *Voyages and Travels* de J. Pinkerton, IX, 760 sq. (Aracan); A. de Morga, *The Philippine Islands, Moluccas, Siam, Cambodia, Japan, and China* (Hakluyt Society, 1868), p. 304, sq. (les Philippines); J. Mallat, *Les Philippines* (Paris, 1846), I, 61; L. Moncelon, dans les *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, 3e série, IX (1886), p. 368 (Nouvelle Calédonie); H. Crawford Augas, dans *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 1898, p. 481 (Azimba, Afrique centrale); Sir H. H. Johnston, *British Central Africa* (Londres, 1897), p. 410 (Les Wa-Yao de l'Afrique centrale). Voir aussi W. Hertz, « Die Sage vom Giftmädchen », *Gesammelte Abhandlungen*, p. 198-204.

193. Hérodote, I, 93; Justin, XVIII, 5-4. Une partie de l'argent ainsi gagné était probablement versée au temple de l'endroit. Voir dans le présent ouvrage p. 26. Pourtant, d'après Strabon (XI, 14, 16, p. 532), les jeunes filles des riches familles arméniennes donnaient souvent à leurs fiancés plus qu'elles ne recevaient d'eux.

194. Cette objection, qui porte un coup fatal à la théorie en discussion, a été clairement formulée par W. Hertz, *op. cit.*, p. 217. Je suis heureux de me trouver d'accord avec un chercheur si judicieux et si érudit.

195. L. di Varthema, *Travels* (Hakluyt Society, 1863, p. 141, J. A. de Mandlesloe, dans les *Voyages and Travels* de J. Harris, I (Londres 1744), p. 767; A. Hamilton, « New account of the East Indies » dans les *Voyages and Travels* de J. Pinkerton, VIII, 374; Ch. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, IV (Leipzig, 1861), p. 408; A. de Herrera, *The General History of the Vast Continent and Islands of America*, traduite en anglais par Capt. J. Stevens (Londres, 1725-1726), III, 310, 340; Fr. Coréal, *Voyages aux Indes Occidentales* (Amsterdam, 1722), I, 10 sq., 139 sq.; C. F. Ph. V. Martius, *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's*, I (Leipzig, 1867), p. 113, sq. Les trois premiers de ces auteurs parlent de Malabar; le quatrième du Cambodge; les trois derniers des Indiens de l'Amérique Centrale et de l'Amérique du Sud. Voir en outre W. Hertz, « Die Sage vom Giftmädchen », *Gesammelte Abhandlungen*, p. 204-207. Pour une critique de l'exemple de Malabar, voir K. Schmidt, *Jus primae noctis* (Fribourg en Brisgau, 1881), p. 312-320.

196. Lactance, *Divin. Institut.* I, 20; Arnobe, *Adversus Nationes* IV, 7; Saint-Augustin, *De Civitate Dei*, VI, 9, VII, 24; D. Barbosa, *Description of the Coasts of East Africa and Malabar* (Hakluyt Society, 1866), p. 96; Sonnerat, *Voyage aux Indes Orientales et à la Chine* (Paris, 1782), I, 68; F. Liebrecht, *Zur Volkskunde* (Heilbronn, 1879), p. 396, sq., 511; W. Hertz, « Die Sage vom Giftmädchen », *Gesammelte Abhandlungen*, p. 270-272. Selon Arnobe, c'étaient les mères, et non les filles, qui avaient recours à l'image, ce qui suggère que cette coutume était considérée comme un talisman procurant la fécondité.

197. R. Schomburgk, dans *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 1879, p. 235, sq.; Miklucho-Maclay, *ibid.*, 1880, p. 89; W. E. Roth, *Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines* (Brisbane et Londres, 1897), p. 174, sq., 180; B. Spencer et F. J. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (Londres, 1899), p. 92-95, id., *Northern Tribes of Central Australia* (Londres, 1904), p. 133 136. En Australie, l'observance de la coutume est régulièrement suivie de l'exercice de ce qu'on regarde comme les anciens droits communs des hommes sur les femmes.

198. J. A. Dubois, *Mœurs, Institutions et Cérémonies des Peuples de l'Inde* (Paris, 1825), II, 353, sqq.; J. Shortt, « The Bayadère or dancing-girls of Southern India », *Memoirs of the Anthropological Society of London*, III (1867-69), p. 182-194; Edward Balfour, *Cyclopædia of India*³ (Londres, 1885), I, 922 sqq.; W. Francis, dans *Census of India, 1901*, vol. XV., *Madras*, Part. I (Madras, 1902), p. 151, sq.; E. Thurston, *Ethnographic Notes in Southern India* (Madras, 1906), p. 36, sq., 40 sq. La fonction de ces femmes sacrées a été abolie, il y a quelques

années, comme immorale, par le Gouvernement indigène de Mysore. Voir *Homeward Mail*, 5 juin 1909 (extrait que le général Begbie a eu l'amabilité de m'envoyer).

199. Edgar Thurston, *Castes and Tribes of Southern India* (Madras, 1909), III, 37-38. Comparez *id.*, *Ethnographic Notes in Southern India* (Madras, 1806), p. 29, sq. Dans le sud de l'Inde, l'oncle maternel joue souvent le rôle prédominant dans la cérémonie du mariage, et non le père de la jeune fille. Voir, par exemple, E. Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, II, 497, IV, 147. Cet usage dérivait de l'ancien système du matriarcat, où les héritiers d'un homme sont, non pas ses propres enfants, mais les enfants de sa sœur. Sur ce système, voir dans le présent ouvrage *Osiris*, chapitre XII.

200. E. Balfour. *op. cit.*, II, 1012.

201. Francis Buchanan, « A journey from Madras through the countries of Mysore, Canara, and Malabar », dans les *Voyages and Travels* de J. Pinkerton, VIII (Londres, 1811), p. 749.

202. N. Subramhanya Aiyar, dans *Census of India, 1901*, t. XXVI, *Travancore*, Part. I (Trivandrum, 1903), p. 276, sq. Je tiens à remercier mon ami W. Crooke de m'avoir indiqué ce passage et divers autres, où il est question des danseuses sacrées de l'Inde.

203. A. B. Ellis. *The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* (Londres, 1890), p. 140, sq.

204. A. B. Ellis, *op. cit.*, p. 142.

205. A. B. Ellis, *op. cit.*, p. 148, sq. Comparez Des Marchais, *Voyage en Guinée et à Cayenne* (Amsterdam, 1731), II, p. 144-151 ; P. Bouche, *La Côte des Esclaves* (Paris, 1885), p. 128. L'abbé Bouche appelle ces femmes *danwés*.

206. A. B. Ellis, *op. cit.*, p. 60; Des Marchais, *op. cit.*, II, 149, sq.

207. Des Marchais, *Voyage en Guinée et à Cayenne* (Amsterdam, 1731), II, 146, sq.

208. W. Bosman « Description of the Coast of Guinea », dans les *Voyages and Travels* de J. Pinkerton, XVI (Londres, 1814), p. 494.

209. W. Bosman, *l. c.* Bosman orthographie le nom de Whydah « Fida », et Des Marchais « Juda ».

210. Notes manuscrites, que l'auteur, Mr. A. C. Hollis, a eu la bonté de m'envoyer, le 21 mai 1908.

211 A. B. Ellis, *The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, pp. 142-144; le R. P. Baudin. « Féticheurs ou ministres religieux des Nègres de la Guinée ». *Les Missions Catholiques*, n° 787 (4 juillet 1884), p. 322.

212 A. B. Ellis, *op. cit.*, p. 150 sq.

213. *La Côte des Esclaves*, p. 127 sq.

214. A. B. Ellis, *op. cit.*, p. 147.

215. A. B. Ellis, *The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa* (Londres, 1887) p. 120-138.

216. A. B. Ellis, *op. cit.*, p. 121.

217. A. B. Ellis, *op. cit.*, p. 120 sq., 129-148. Le missionnaire allemand J. Spieth mentionne très souvent ces esclaves, mâles et femelles, consacrés à un dieu dès leur enfance, dans son remarquable travail sur le peuple Ewé, (*Die Ewe-Stämme : Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*, Berlin, 1906, p. 228, 229, 309, 450, 474, 792, 797, etc.) Mais ses informations ne mettent pas en lumière les points principaux sur lesquels j'ai attiré l'attention dans le texte.

218. J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 129-135.

219. Hérodote, I. 181 sq. On ne voit pas très clairement si c'était la même femme, ou bien une femme différente qui dormait chaque nuit dans le temple.

220. H. Winckler, *Die Gesetze Hammurabi*[2] (Leipzig, 1903), p. 31, § 182 ; C. H. W. Johns, *Babylonian and Assyrian Laws, Contracts and Letters*, (Edimbourg, 1904), p. 54, 55, 59, 60, 61 (§§ 137, 144, 145, 146, 178, 182, 187, 192, 193 du Code d'Hammurabi). Au sujet de ces adoratrices, voir notamment C. H. W. Johns. « Notes on the Code of Hammurabi », *American Journal of Semitic Languages*

and Literatures, XIX (Janvier 1903), p. 94-107. Comparez avec S. A. Cook. *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi* (Londres, 1903), p. 147-150.

221 C. H. W. Johns, « Notes on the Code of Hammurabi », *l. c.*, où il parle d'une adoratrice de Shamash qui avait une fille (p. 104).

222. *Code d'Hammurabi*, § 181; C. H. W. Johns, « Notes on the Code of Hammurabi », *op. cit.*, p. 100 sq.; S. A. Cook, *op. cit.*, p. 148. Le Dr. Johns traduit le nom par « temple maid » (servante du temple, (*Babylonian and Assyrian Laws, Contracts and Letters*, p. 61). Il montre une politesse scrupuleuse pour ces dames, mais je vois, d'après lui, que le Père Scheil, le premier éditeur et traducteur du Code, a une opinion beaucoup moins charitable de leur vocation religieuse.

223. Tout homme convaincu d'avoir montré du doigt avec mépris une de ces femmes consacrées était exposé à être marqué au fer rouge sur le front (*Code d'Hammurabi*, § 127).

224. Cf. p. 48 *sq.*, 52 *sq.*

225. Hérodote, I, 182.

226. A. Wiedemann, *Herodots Zweites Buch* (Leipzig, 1890) p. 268 sq. Voir en outre J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 130 sqq.

227. Strabon. XVII, I, 46, p. 816, Le titre de « Concubines de Zeus (Ammon) », est mentionné par Diodore de Sicile (I. 47).

228. Diodore de Sicile, I, 47.

229. Les ἱερόδουλοι, comme les appelaient les Grecs.

230. Je tiens à remercier le Rev. Prof. R. H. Kennett, qui m'a communiqué cette importante suggestion quant à la véritable nature des *kedeshim*. Les passages de la Bible où il est fait mention de ces personnages sont : Deutéronome XXIII, 17 (dans l'hébreu, 18); I Rois XIV, 24, XV, 12, XXII, 46 (dans l'hébreu, 47), II Rois, XXIII, 7; Job. XXXVI, 14 (où la version anglaise traduit *kedeshim* par « the unclean »). Aucun de ces passages ne justifie la traduction de *kedeshim* que donne la Bible anglaise; mais peut-être s'appuie-t-elle sur une allusion d'Eusèbe aux dérèglements des rites observés à Aphaca (*Vita Constantini*, III, 55; *Patrologia Græca* de Migne, XX, 1120); Γύνιδες γοῦν τινες ἄνδρες οὐκ ἄνδρες, τὸ σέμνον τῆς φύσεως ἀπαρνησάμενοι, θηλείᾳ νόσῳ τὴν δαίμονα ἱλεοῦντο. Mais il est probable qu'Eusèbe parle ici des hommes qui se châtraient en l'honneur de la déesse, et portaient ensuite des vêtements de femme. Voir Lucien, *De dea Syria*, 51; et dans *Atys*, chapitre I.

231. Strabon, XI, 4, 7, p. 503.

232. Drexler, dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie* de W. H. Roscher, *s. v.* « Men » II, 2687 sqq.

233. Il est vrai que Strabon (*l. c.*) parle de la divinité albanaise comme d'une déesse, mais ceci n'est peut-être que par analogie avec l'usage de la langue grecque, où la lune est du féminin.

234. Florus, *Epitome* II, 7; Diodore de Sicile, Frag. XXXIV, 2 (vol. V, pp. 87 sq., éd. L. Dindorf, dans la collection Teubner).

235. Cf. p. 38.

236. I Rois XIX, 16; Isaïe, LX, 1.

237. I Rois, XX, 41. C'est ainsi qu'en Afrique « les prêtres et les prêtresses se distinguent facilement de la foule. Ils portent de longs cheveux, non peignés, tandis que les particuliers, sauf les femmes dans les villes sur le bord de la mer, les coupent ras... Prêtres et prêtresses paraissent très souvent avec des cercles ronds peints autour de leurs yeux, ou avec toutes sortes de dessins, de marques ou de lignes peints en blanc sur le visage, le cou, les épaules, ou les bras » (A. B. Ellis, *The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 123). « Outre la marque ordinaire de la tribu, que portent tous les indigènes, les prêtres, dans le Dahomey, ont toute une variété de marques, quelques-unes d'un dessin très soigné, et un expert, d'après les signes que porte un prêtre, peut dire à quel dieu il est consacré, et quel rang il occupe dans son ordre. Ces marques de hiérarchie consistent en lignes, circonférences, losanges, et autres dessins, avec quelquefois l'image d'un crocodile ou d'un caméléon. On voit très souvent des

épaules couvertes d'un nombre infini de petites marques comme des points à côté les unes des autres. On considère tous ces signes comme sacrés, et il est interdit aux laïques de les toucher » (A. B. Ellis, *The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 146). La raison pour laquelle les épaules du prophète portent des marques spéciales est peut-être fournie par cette phrase d'un Zoulou que « la partie sensible pour un homme-médecine est ses épaules. Tout ce qu'il sent est à l'emplacement de ses épaules. C'est là l'endroit où les hommes noirs sentent l'Amatongo » (les esprits des ancêtres). Voir H. Callaway, *The Religious System of the Amazulu*, part. II, p. 159. Ces analogies tirées de l'Afrique font penser que les « blessures entre les bras » (littéralement « entre les mains ») dont le prophète Zacharie parle (XIII, 6) comme des insignes d'un prophète hébreu étaient des tatouages marqués sur ses épaules comme signes de sa fonction sacrée. Cette suggestion est confirmée par le récit même du prophète (*l. c.*), qui dit qu'il avait reçu les blessures dans la maison de ses amis : car le même mot d'amis est appliqué à plusieurs reprises par le prophète Osée aux Baalim (Osée, II, 5, 7, 10, 12, 13, versets, 7, 9, 12, 14, 15 en hébreu).

238. I Samuel, IX, 1-20.

239. H. Callaway, *The Religious System of the Amazulu*, part. III, pp. 300 sq.

240. Voir p. 38.

241. I Samuel IX, 9. Chez la tribu Wiimbaio du Sud-Est de l'Australie, un homme-médecine était appelé « *mekigar*, de *meki*, « œil » ou « voir », autrement dit « quelqu'un qui voit »; c'est-à-dire, voit les causes des maladies, et peut les extraire des patients, d'ordinaire sous la forme de cristaux de quartz » (A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, Londres, 1904, p. 380).

242. Que la fonction de prophète, en Canaan, soit dérivée du respect très répandu pour l'insanité, cela est reconnu par Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*², I, 2, p. 383.

243. W. Max Müller, dans *Mitteilungen der Vorderasiastischen Gesellschaft*, 1900, N° I, p. 17; A. Erman, « Eine Reise nach Phönizien im XI. Jahrhundert v. Chr. » *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXVIII, (1900), pp. 6 sq.; G. Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*³, p. 192; A. Wiedemann, *Altägyptische Sagen und Märchen* (Leipzig, 1906), pp. 99 sq.; H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente* (Tübingen, 1909), p. 226. Les savants ne s'accordent pas sur la question de savoir si le récit de Wen-Ammon doit être regardé comme historique ou légendaire : même s'il n'était qu'une fable, nous aurions quelques raisons de supposer que l'incident de la frénésie prophétique à Byblos était fondé sur des faits familiers. Le Prof. Wiedemann pense que le dieu qui inspira le page était le dieu égyptien Ammon, non le dieu phénicien Adonis, mais ceci nous paraît assez peu probable.

244. I Samuel IX, 6-8, 10; I Rois XIII, 1, 4-8, 11, etc.

245. I. Samuel, II, 22. Entièrement différents de leurs homonymes asiatiques étaient les « hommes consacrés » et les « femmes consacrées » qui étaient chargés de la direction des mystères à Andanie en Messénie. Ils étaient choisis par le sort et restaient en charge pendant une année. Les femmes consacrées pouvaient se marier ou non; celles qui étaient mariées avaient à jurer qu'elles avaient été fidèles à leur mari. Voir G. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Græcarum*² (Leipzig, 1898-1901), vol. II, p. 461 sqq., n° 653; Ch. Michel, *Recueil d'Inscriptions Grecques* (Bruxelles, 1900), p. 596 sqq., n° 694; *Leges Græcorum sacræ*, éd. J. de Prott, L. Ziehen, Pars altera, Fasciculus 1 (Leipzig, 1906), n° 58, p. 166, sqq.

246. Osée, IX, 7.

247. Jérémie, XXIX, 26.

248. S. I. Curtiss, *Primitive Semitic Religion To-day* (Chicago, New-York, Toronto, 1902), p. 150 sq.

249. S. I. Curtiss, *op. cit.*, p. 152. Sur ces « hommes saints », voir encore C. R. Conder, *Tent-work in Palestine* (Londres, 1878), II, 231 sq. : « La classe

la plus étrange des habitants de ce pays est celle des Derviches, ou personnages sacrés, qui errent de village en village, accomplissant des tours, vivant d'aumônes, et jouissant de certains privilèges sociaux et domestiques, qui donnent souvent lieu à des scènes scandaleuses. Certains d'entre eux sont des fous, d'autres des fanatiques, mais la plupart sont, je pense, des coquins. Ils sont traités avec le plus grand respect, non seulement par les paysans, mais aussi quelquefois par la classe dirigeante. J'ai vu le Cadi de Nazareth préparer fastueusement des aliments pour un mendiant sale et d'aspect misérable, qui, assis dans le palais de justice, était consulté comme s'il eût été inspiré. Un Derviche de renom est souvent vêtu de beaux vêtements, porte un turban immaculé, est précédé par un porteur de bannière, et suivi d'un orchestre, avec tambour, cymbales, et tambourins.... Il est naturel de se demander si la position sociale des Prophètes chez les Juifs n'a pas dû ressembler à celle des Derviches. »

250. S. I. Curtiss, *op. cit.*, p. 116, sq.

251 S. I. Curtiss, *op. cit*, p. 118, 119. Dans l'Inde aussi, quelques saints mahométans sont réputés pouvoir donner des enfants; c'est ainsi qu'à Fatepur-Sikri, près d'Agra, se trouve le tombeau de Salim Chishti, et des femmes stériles attachent des chiffons aux fines sculptures du tombeau, « les mettant ainsi en communion directe avec l'esprit de l'homme saint » (W. Crooke, *Natives of Northern India*, Londres, 1907, p. 203).

252. I. Samuel, 1.

253. Genèse, VI, 1-3. Dans ce passage, « les fils de Dieu (ou plutôt des dieux) » signifie sans doute, conformément à une expression courante en hébreu, simplement « les dieux », de même que l'expression « fils des prophètes » veut dire les prophètes eux-mêmes. Pour d'autres exemples, voir Brown, Driver et Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, p. 121.

254. Par exemple, tous les noms hébreux terminés en —el ou —iah sont composés avec El ou Yahwe, deux noms de la divinité. Voir G. B. Gray, *Studies in Hebrew Proper Names* (Londres, 1896), p. 149, sqq.

255. Brown, Driver et Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, p. 1028. Comparez cependant *Encyclopædia Biblica*, III, 3285, IV, 4452.

256. La trace d'une croyance analogue survit peut-être dans les récits de la Genèse, XXXI, et des Juges, XIII, où des femmes stériles sont représentées comme concevant des enfants après la visite de Dieu, ou d'un ange de Dieu, apparu sous la forme d'un homme.

257. J. Spieth, *Die Ewe-Stämme* (Berlin, 1906), p. 446, 448-450.

258. Pour d'autres exemples, voir H. Usener, *Das Weihnachtsfest* (Bonn, 1911), I, 71, sqq.

259. G. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Græcarum*², vol. II, p. 662, 663, n° 803, lignes 117, sqq., 129, sqq.

260. Pausanias, II, 10, 3 (avec ma note), III, 23, 7; Tite-Live, XI, Epitome; Pline, *Hist. nat*, XXIX, 72; Valère-Maxime, I, 8, 2; Ovide, *Métam.*, XV, 626-744; Aurelius Victor, *De viris illustr.*, 22; Plutarque, *Quæst. Rom*, 94.

261. Aristophane, *Plutus*, 733; Pausanias, II, 11, 8; Herodas, *Mimiambi*, IV, 90 sq.; G. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Græcarum*², t. II, p. 655, n° 802, lignes 116, sqq.; Ch. Michel, *Recueil d'Inscriptions Grecques*, p. 826, n° 1069.

262. Pausanias, II, 10, 3, IV, 14, 7 sq.

263. Pausanias, II, 10, 4.

264. Pausanias, II, 11, 5-8.

265. Suétone, *Divus Augustus*, 94; Dion Cassius, XLV, 1, 2. On élevait des serpents apprivoisés dans un bois sacré d'Apollon en Epire. La prêtresse, une vierge, les nourrissait, et, selon la façon dont les reptiles recevaient les aliments qu'elle leur donnait, on tirait des présages d'abondance et de bonheur, ou les présages contraires. Voir Elien, *Hist. Nat.* XI, 2.

266. Pausanias, IV, 14, 7; Tite-Live, XXVI, 19; Aulu-Gelle, VI, I; Plutarque, *Alexandre*, 2. Toutes ces références ont déjà été données par L. Deubner, *De Incubatione* (Leipzig, 1900), p. 33, note.

267. Elien. *De natura animalium*, VI, 17.

268. H. V. Nanjundayya, *The Ethnographical Survey of Mysore*. VI, *Komati Caste* (Bangalore, 1906), p. 29.

269. T. Arbousset et F. Daumas. *Voyage d'exploration au Nord-Est de la Colonie du Cap de Bonne Espérance* (Paris 1842), p. 277; H. Callaway, *Religious System of the Amazulu*, partie II, pp. 140-144, 196-200, 208-212; J. Shooter, *The Kafirs of Natal* (Londres, 1857), p. 162; E. Casalis, *The Basutos* (Londres, 1861), p. 246; « Words about Spirits » (*South-African*) *Folk-lore Journal*, II (1880), pp. 101-103 : A. Kranz. *Natur-und Kulturleben der Zulus* (Wiesbaden, 1880), p. 112; F. Speckmann, *Die Hermannsburger Mission in Afrika* (Hermannsburg, 1876), p. 165-167; Dudley Kidd, *The Essential Kafir* (Londres, 1904), p. 85-87; Henri A. Junod, *The Life of a South-African Tribe* (Neuchatel, 1912-1913), II, 358 sq.

270. W. A. Elmslie, *Among the Wild Ngoni* (Londres, 1899), p. 71 sq.

271. O. Baumann, *Usambara und seine Nachbargebiete* (Berlin, 1891), p. 141 sq.

272. S. L. Hinde and H. Hinde, *The Last of the Masai* (Londres, 1901). p. 101 sq; A. C. Hollis, *The Masai* (Oxford, 1905). p. 307 sq.; Sir H. Johnston, *The Uganda Protectorate* (Londres, 1904), II, 832.

273. M. W. H. Beech, *The Suk* (Oxford, 1911), p. 20.

274. A. C. Hollis. *The Nandi* (Oxford, 1909), p. 90.

275. H. R. Tate « The Native Law of the Southern Gikuyu of British East Africa », *Journal of the African Society*. N° XXXV. April 1910, p. 243.

276. E. de Pruyssenaere, *Reisen und Forschungen im Gebiete des Weissen und Blauen Nil* (Gotha, 1877), p. 27 (*Petermann's Mittheilungen, Ergänzungsheft*, n° 50) Comparez G. Schweinfurth. *The Heart of Africa*[3] (Londres, 1878), I, 55. Chez les Bahimas d'Ankole, les chefs morts se changent en serpents, mais les rois morts se changent en lions. Voir T. Roscoe, « The Bahima, a Cow Tribe of Enkole in the Uganda Protectorate », *Journal of the Anthropological Institute*; XXXVII (1907), p. 101 sq; Major J. A. Meldon, « Notes on the Bahima of Ankole », *Journal of the African Society*, n° XXII (January 1907), p. 151. Le Major Leonard soutient que les serpents adorés dans le sud de la Nigérie sont regardés comme des réincarnations des morts; mais cela paraît extrêmement douteux. Voir A. G. Leonard, *The Lower Niger and its Tribes* (Londres, 1906, p. 327 sq. Les peuples de la Côte des Esclaves, dont la langue est l'ewé, adorent des serpents, mais sans croire, apparemment, que les âmes des morts soient incarnées en eux. Voir A. B. Ellis, *The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, p. 54 sq.

277. G. A. Shaw « The Betsileo », *The Antananarivo Annual and Madagascar Magazin, Reprint of the First Four Numbers* (Antananarivo, 1885, p. 411; H. W. Little, *Madagascar, its History and People* (Londres, 1884), p. 86 sq; A. van Gennep, *Tabou et Totémisme à Madagascar* (Paris, 1904), p. 272 sqq.

278. « Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak », par Leo Nyauk, traduit du Dyak par le Très Rév. Edm. Dunn, *Anthropos*, I (1906), p. 182. Quant au respect que témoignent les Sea Dyaks aux serpents, et à leur croyance que des esprits (*antus*) sont incarnés dans les reptiles, voir encore J. Perham, « Sea Dyak Religion », *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, n° 10 (Dec. 1882), p. 222-224; H. Ling Roth. *The natives of Sarawak and British North Borneo* (Londres, 1896), 187 sq. Mais il n'apparaît pas, dans ce dernier auteur, que les esprits (*antus*) qui possèdent les serpents soient supposés être ceux des ancêtres humains.

279. George Brown, D. D., *Melanesians and Polynesians* (Londres, 1910), p. 238 sq.

280. Rev. E. Casalis, *The Basutos* (Londres, 1861), p. 246. Comparez A. Kranz, *Natur-und Kulturleben der Zulus* (Wiesbaden, 1880), p. 112.

281. A. C. Hollis, *The Masai* (Oxford, 1905), p. 307.

282. A. C. Hollis, *The Nandi* (Oxford, 1909), p. 90.

283. Mervyn W. H. Beech, *The Suk, their Language and Folklore* (Oxford, 1911), p. 20.

284. H. R. Tate (District Commissioner, East Africa Protectorate) « The Native Law of the Southern Gikuyu of British East Africa ». *Journal of the African Society*, n° XXXV, April 1910, p. 243. Voir encore C. W. Hobley, « Further Researches into Kikuyu and Kamba Religions, Beliefs and Customs ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XLI (1911), p. 408. Selon M. Hobley, c'est seulement une espèce particulière de serpent, appelé *nyamuyathi*, que l'on croit être la demeure d'un esprit et que les Akikuyus traitent avec un respect cérémonieux. Comparez P. Cayzac, « La Religion des Kikuyu », *Anthropos*, V (1910), p. 312; et, pour d'autres détails prouvant que l'on offrait du lait aux serpents, comme personnifications des morts, voir F. de Pruyssenaere et H. W. Little, déjà cités dans les notes 276, 277.

285. Rév. J. Roscoe, *The Baganda* (Londres, 1911), p. 320 sq. Mon ami Roscoe me dit que les Banyoros du nord de l'Ouganda vénèrent les serpents et les nourrisseut de lait : mais il ne peut dire si on les regarde ou non comme des personnifications des morts. Certains Gallas, aussi, croient que les serpents sont sacrés et leur offrent du lait, mais il n'est pas dit s'ils pensent que les reptiles incarnent les âmes des disparus. Voir Rév. T. L. Krapf, *Travels, Researches and Missionary Labours in Eastern Africa* (Londres, 1800), p. 77 sq. Les nègres de Whydah en Guinée nourrissent de même avec du lait les serpents qu'ils vénèrent. Voir Thomas Astley, *New General Collection of Voyages and Travels*, III (Londres, 1746), p. 29.

286 L. Preller, *Römische Mythologie*[3] (Berlin, 1881-1803) II, 196 sq; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*[2] (Munich, 1912), p. 176 sq. Le culte du « génie » était très répandu dans l'Empire Romain. Voir J. Toutain, *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain*, Première Partie, I (Paris, 1907), p. 439 sqq.

287. Pline, *Hist. nat.* XXIX, 72. Comparez Sénèque, *De Ira*, IV, 31, 6.

288. Apollodore, *Bibliotheca*, III, 5, 4 ; Hygin, *Fab.* 6; Ovide, *Métam.*, IV, 563-603.

289. Plutarque, *Cléomène*, 39.

290. Porphyre, *De vita Plotini*, p. 103, édition Didot (ajoutée aux « Vies » de Diogène Laerce).

291. Plutarque, *Cléomène*, 39 ; Scoliaste sur Aristophane, *Plutus*, 733.

292. Hérodote, VIII, 41 ; Plutarque, *Thémistocle*, 10; Aristophane, *Lysistrata*, 758 sq., avec la scolie; Philostrate, *Imag.* II, 17,6. Voir aussi ma note sur Pausanias, I, 18,2 (t. II, p. 168 sqq.).

293. Sophocle, *Electre*, 893 sqq; Euripide, *Oreste*, 112 sqq.

294. *Mittheilungen des Deutsch. Archäolog. Institutes in Athen*, IV (1879), pl. VIII. Comparez *ib.*, p. 135 sq., 162 sq.

295. Cf. p. 63 sqq.

296. E. de Pruyssenaere, *l. c.*, (cf. note 276[1]).

297. Voir C. O. Müller. *Denkmäler der alten Kunst*[2] (Göttingen, 1854), pl. LXI, avec le texte correspondant dans le vol. I (mais le système bizarre de pagination adopté rend les références pratiquement inutilisables). Dans ces groupes, la figure de la femme est en général, et peut-être avec raison, interprétée comme la déesse de la santé (Hygieia). Il faut se rappeler qu'Hygie était, croyait-on, fille du dieu-serpent Esculape (Pausanias, I, 23, 4), et était constamment associée avec lui dans le rituel et dans l'art. Voir par exemple Pausanias, I, 40, 6 ; II, 4, 5; II, 11, 6 ; II, 23, 4; II, 27, 6; III, 22, 13; V, 20, 3 ; V, 26, 2; VII, 23, 7 ; VIII, 28, 1 ; VIII, 31, 1; VIII, 32, 4; VIII, 47, 1. L'image de la déesse et d'un serpent entrelacés qu'on a trouvée dans un temple préhistorique à Gournia en Crète représente peut-être une ancêtre d'Hygie. Voir R. M. Burrows, *The Discoveries in Crete* (Londres, 1907), p. 137 sq. Les serpents, qui étaient le symbole ordinaire des Furies, peuvent n'avoir été, à l'origine, rien que les emblèmes ou plutôt les incarnations des morts ; et les Furies elles-mêmes peuvent, comme Esculape, être dérivées de reptiles, se dépouillant de leur peau de serpent grâce à la tendance anthropomorphique de la pensée grecque.

298. Scolie sur Lucien, *Dial. Meretr.* II (*Scholia in Lucianum*, éd. H. Rabe,

Leipzig, 1906, p. 275 sq.). Au sujet des Thesmophories, voir mon article « Thesmophoria », *Encyclopaedia Britannica* [9], XXIII, 295 sqq ; et J.-G. Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, II, 17 sqq.

299. A. S. Gatschet, *The Klamath Indians of South-Western Oregon* (Washington, 1890), p. xcii.

300. Washington Matthews, « Myths of Gestation and Parturition », *American Anthropologist*, New Series, IV (New York, 1902), p. 738.

301. R. V. Russell *Tribes and Castes of the Central Provinces of India* (Londres, 1916), t. II. 91.

302. J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, V (Leyde, 1907), p. 536 sq.

303. W. Crooke, *Natives of Northern India* (Londres, 1907), p. 232.

304. J. Spieth, *Die Ewe-Stämme* (Berlin, 1906), p. 796.

305. J. E. Erskine, *Journal of a Cruise among the Islands of the Western Pacific* (Londres, 1853), p. 245 sq.

306. Les initiés admis aux mystères de Sabazius avaient un serpent enroulé autour de leurs vêtements, et le reptile était identifié avec le dieu (ὁ διὰ κόλπου θέος, Clément d'Alexandrie, *Protrept.* II, 16, p. 14, éd. Potter). Ceci est peut-être un vestige de la croyance que les femmes pouvaient être fécondées par des serpents, bien qu'il ne semble pas que ce rite ait été observé uniquement par les femmes.

307. Cf., p. 59. Chez les Slaves du Sud, les femmes ont recours à des tombeaux pour avoir des enfants. Cf. p. 73.

308. S. I. Curtiss, *Primitive Semitic Religion To-day*, p. 115 sqq.

309. A. C. Kruijt, *Het Animisme in den Indischen Archipel* (La Haje, 1906), p. 398.

310. *Relations des Jésuites*, 1636, p 130 (réédition canadienne, Québec, 1858). Une coutume analogue était pratiquée pour la même raison chez les Indiens Musquakies. Voir Miss Mary Alicia Owen, *Folk-lore of the Musquakie Indians of North America* (Londres, 1904), p. 22 sq., 86. Quelques-uns des exemples donnés ici ont déjà été cités par J. E. King, qui suggère, avec beaucoup de vraisemblance, que les manières particulières d'enterrer les enfants, dans les diverses parties du monde, ont dû souvent avoir pour but d'assurer leur résurrection. Voir J. E. King « Infant burial », *Classical Review*, XVII (1903), p. 83 sq. Si l'on veut trouver un grand nombre de faits prouvant la croyance à la réincarnation des morts, voir E. S. Hartland, *Primitive Paternity* (Londres, 1909-1910), I, 156 sqq.

311. Mary H. Kingsley, *Travels in West Africa* (Londres, 1897), p. 478.

312. Rév. John H. Weeks, « Notes on some Customs of the Lower Congo People », *Folk-lore*, XIX (1908), p. 422.

313. Th. Masui, *Guide de la Section de l'Etat Indépendant du Congo à l'Exposition de Bruxelles-Tervueren en 1897* (Bruxelles, 1897), p. 113 sq.

314. J. B. Purvis, *Through Uganda to Mount Elgon* (Londres, 1909), p. 302 sq. Au sujet des Bagishus ou Bageshus et de leur usage de jeter les cadavres, voir le Rév. J. Roscoe, « Notes on the Bageshu », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXXIX (1909), p. 181 sqq.

315. Rév. J. Roscoe. *The Baganda* (Londres, 1911), p. 46 sq. Les femmes prenaient une précaution analogue sur la tombe de jumeaux, pour empêcher leurs âmes de rentrer à nouveau dans leur corps et de renaître (*id.*, p. 124 sq.). Les Baganda étranglaient toujours les enfants venus par les pieds et enterraient leurs corps aux carrefours. Les amas de branches ou d'herbe jetés sur ces tombes par les femmes et les jeunes filles qui passaient s'élevaient bientôt en monticules assez élevés pour faire dévier chemin et attirer l'attention des voyageurs. Voir J. Roscoe, *op. cit.*, p. 126 sq., 289.

316. Rév. J. Roscoe, *op. cit.*, p. 126 sq. Dans la région du Sénégal et du Niger, en Afrique Occidentale, c'est, dit-on, une croyance communément répandue chez les femmes qu'elles peuvent concevoir sans aucun commerce charnel avec

l'homme. Voir Maurice Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger. Le Pays, les Peuples, les Langues, l'Histoire, les Civilisations* (Paris, 1912), III, 171.

317. Rév. J. Roscoe, *The Baganda*, p. 47 sq.; J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, II, 506 sq. Quant à l'usage de déposer les placentas d'enfants au pied des bananiers, voir J. Roscoe, *op. cit.*, p. 52, 54 sq.

318. W. Crooke, *Natives of Northern India* (Londres, 1907), p. 202. Au sujet de la coutume hindoue d'enterrer les enfants, mais de brûler les autres personnes, voir J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, I, 162 sq.

319. *Census of India, 1911*, vol. XIV, *Punjab*, Partie I, Rapport, par Pandit Harikishan Kaul (Lahore, 1912), p. 299.

320. E. M. Gordon, *Indian Folk Tales* (Londres, 1908), p. 49. L'auteur rapporte d'autres explications de ce même usage, mais le véritable motif en était très probablement un désir d'assurer la réincarnation de l'enfant défunt dans sa mère.

321. E. M. Gordon, *op. cit.*, p. 50, sq.

322. E. Thurston, *Ethnographic Notes in Southern India* (Madras, 1906), p. 155; *id.*, *Castes and Tribes of Southern India* (Madras, 1909), IV, 52.

323. W. Crooke, *Natives of Northern India*, p. 202; *Census of India, 1901*, t. XVII; *Punjab*, Partie I. Rapport de H. A. Rose (Simla, 1902), p. 213 sq.

324. *Census of India, 1901*, vol. XIII. *Central Provinces*, Partie I, Rapport de R. V. Russell (Nagpur, 1902), p. 93.

325. Au sujet de ces légendes de mères-vierges, voir comte H. de Charencey, *Le folklore dans les deux mondes* (Paris, 1894), p. 121-256; E. S. Hartland, *The Legend of Perseus*, vol. I (Londres, 1894), p. 71 sqq., et ma note sur Pausanias, VII, 17, 11 (Vol. IV, p. 138-140). Aux exemples que j'y cite, ajouter encore : A. Thevet, *Cosmographie Universelle* (Paris, 1575), II, 918 (numéroté à tort 952), K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (Berlin, 1894), p. 370, 373; H. A. Coudreau, *La France Equinoxiale*, II (Paris, 1887), p. 184, sq.; *Relations des Jésuites*, 1637, p. 123, sq. (réédition canadienne, Québec 1858); Franz Boas, *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas* (Berlin, 1895), p. 311 sq.; A. G. Morice, *Au pays de l'Ours Noir* (Paris et Lyon, 1897), p. 153; A. Raffray, « Voyage à la côte nord de la Nouvelle Guinée », *Bulletin de la Société de Géographie* (Paris), VIe série, XV (1878), p. 392 sq.; J. L. Van der Toorn, « Het animisme bij den Minangkabauer der Padangsche Bovenlanden », *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, XXXIX (1890), p. 78; E. Aymonier, « Les Tchames et leurs religions », *Revue de l'Histoire des Religions*, XXIV (1891), p. 215 sq.; Major P. R. T. Gurdon, *The Khasis* (Londres, 1907), p. 195. D'après certains récits, la conception est amenée, non en mangeant des aliments, mais en buvant de l'eau. Mais le principe reste le même.

326. F. S. Krauss, *Sitte und Brauch der Süd-Slaven* (Vienne, 1885), p. 531.

327. Ch. Keysser, « Aus dem Leben der Kaileute », dans le *Deutsch Neu Guinea* de R. Neuhauss, III (Berlin, 1911), p. 26.

328. W. H. R. Rivers, « Totemism in Polynesia and Melanesia » *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXXIX (1909), p. 173-175. Comparez J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, II, 89 sqq. A propos de cette croyance mélanésienne que des animaux peuvent entrer dans des femmes et naître d'elles, comme des enfants, mais avec certaines marques d'animal, le Dr Rivers remarque (p. 174) : « Il est clair que cette croyance n'était pas accompagnée d'une ignorance du rôle physique du père, et que le père jouait le même rôle dans la conception que dans les cas de naissance non accompagnée d'une apparition animale. Il ne nous a pas été possible de voir d'une façon définitive ce qu'était la croyance au sujet de l'influence exercée par l'animal sur la femme, mais on doit se rappeler qu'il est bien difficile qu'une croyance de ce genre ait pu échapper aux longues années d'influence européenne ou d'enseignement chrétien que le peuple a traversées. Il est douteux qu'une recherche, quelque prolongée qu'elle soit, sur

ce point, puisse découvrir la croyance véritable du peuple sur la nature de cette influence ». Pour moi, il me semble que la croyance décrite par le Dr Rivers dans le texte est incompatible avec la reconnaissance de la paternité comme condition nécessaire à la naissance des enfants; et je crois que, bien que ce peuple puisse maintenant reconnaître cette nécessité, peut-être par suite des relations avec les Européens, il est certainement impossible qu'il l'ait reconnue à l'époque même dont date la croyance en question.

329. Baldwin Spencer et F. J. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (Londres, 1904), p. 330. Comparez *id.*, *ibid.*, p. XI, 145, 147-151, 155 sq., 161 sq., 169 sq., 173 sq., 174-176, 606, *id. Native Tribes of Central Australia* (Londres, 1899), p. 52, 123-125, 126, 132 sq., 265, 335-338.

330. B. Spencer et F. J. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 162, 330 sq.

331. B. Spencer et F. J. Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 337 sq.

332. W. Baldwin Spencer, *An Introduction to the Study of certain native Tribes of the Northern Territory* (Melbourne, 1912), p. 6 : « Ces tribus à l'état sauvage, qui est leur état normal, croient très fermement à la réincarnation, et pensent que les enfants ne résultent pas nécessairement du commerce sexuel. Il n'y pas le moindre doute là-dessus, et nous savons maintenant que ces mêmes croyances dominent chez toutes les tribus qui habitent vers le Nord jusqu'à la baie de Catherine et, vers l'Est jusqu'au golfe de Carpentarie ». Le Professeur Baldwin Spencer m'écrit que les indigènes qui vivent au bord du fleuve Alligator, dans le territoire septentrional, « ont des traditions détaillées, comme en ont toutes les tribus, sur la façon dont de grands ancêtres errèrent par la contrée, en laissant un grand nombre d'esprits d'enfants derrière eux, qui sont réincarnés dans la suite. Ils savent de qui chacun est la réincarnation, car les noms se perpétuent. »

333. W. Baldwin Spencer, *An Introduction to the Study of Certain Native Tribes of the Northern Territory* (Melbourne, 1912), p. 41-45.

334. Waller E. Roth, *North Queensland Ethnography*, Bulletin n° 5, *Superstition, Magic and Medicine* (Brisbane, 1903), p. 22, § 81.

335. Walter E. Roth, *op. cit.*, p. 23, § 82.

336. Walter E. Roth, *op. cit.*, p. 23, § 83. M. Roth ajoute, très justement : « Quand on se rappelle que, d'une façon générale, dans toutes les tribus du Nord, une petite fille peut être donnée à un époux et vivre avec lui, comme sa femme, bien avant l'époque de la puberté, dont la relation avec la fécondité n'est pas reconnue, il devient plus facile de comprendre leur croyance que la conception n'est pas nécessairement due à l'acte sexuel ».

337. Lettre que m'a adressée l'Evêque du Nord du Queensland (Dr Frodsham), datée de Bishop's Lodge, Townsville, Queensland, 9 juillet 1909. L'Evêque s'appuie, dans ce jugement, sur l'autorité du Rév. C. W. Morrison, M. A., chef de la Mission Yarrubah. Dans la même lettre, le Dr Frodsham, parlant par expérience personnelle, fait allusion à « la croyance, pratiquement universelle chez les tribus du Nord, que la copulation n'est pas la cause de la conception ». Voir J. G. Frazer « Beliefs and Customs of the Australian Aborigines », *Folk-lore*, XX (1909), p. 350-352; *Man*, IX (1909), p. 145-147; *Totemism and Exogamy*, I, 577 sq.

338. Herbert Basedow, *Anthropological Notes on the Western Coastal Tribes of the Northern Territory* of *South Australia*, p. 4 sq. (imprimé séparément des *Transactions of the Royal Society of South Australia*, t. XXXI, 1907).

339. A. R. Brown, « Beliefs concerning Childbirth in some Australian Tribes », *Man*, XII (1912), p. 180 sq. Comparez *id.*, « Three Tribes of Western Australia », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XLIII (1913), p. 168.

340. Si l'on désire pousser plus loin l'étude de ce sujet, on peut consulter avec profit le traité érudit de E. S. Hartland : *Primitive Paternity* (Londres, 1909-1910), qui contient un très grand nombre de faits, discutés avec le plus grand soin. J'ai soutenu ailleurs que l'ignorance primitive de la paternité fournit la clef

de l'origine du totémisme. Voir J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, I, 155 sqq.; IV, 40 sqq.

341. Jérémie II. 27. Les anciens Grecs paraissent aussi avoir eu l'idée que les hommes étaient sortis des arbres et des rochers. Voir Homère, *Odyssée* XIX, 163; F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre* (Göttingen, 1847-1862), I, 777 sqq.; A. B. Cook, « Oak and Rock », *Classical Review*, XV (1901), pp. 322, sqq.

342. *L'ashera* et le *masseba*. Voir I Rois XIV, 23; 2 Rois XVIII, 4; Micah, V, 13 sq. (en Hébreu 12 sq.); Deutéronome XVI, 21 sq.; ; W. Roberston Smith, *Religion of the Semites*[2] pp. 187 sqq., 203 sqq; G. F. Moore, dans *l'Encyclopaedia Biblica*, *s. v. v.* « Asherah » et « Massebah ». Dans la religion primitive de la Crète, les deux principaux objets du culte semblent aussi avoir été un arbre sacré et un pilier sacré. Voir A. J. Evans, « Mycenaean Tree and Pillar Cult », *Journal of Hellenic Studies*, XXI (1901), p. 99 sqq.

343. A propos des images coniques des déesses sémitiques, voir dans le présent ouvrage p. 24 sq. Le pieu sacré (asherah) paraît aussi avoir été regardé par certains peuples comme la personnification d'une déesse (Astarté), non d'un dieu. Voir dans le présent ouvrage, note n° 46. — Chez les Khasis d'Assam, les pierres sacrées dressées, qui ressemblent au sémitique *masseboth*, sont considérées comme mâles, et les tables de pierre, de forme plate, comme femelles. Voir P. R. T. Gurdon, *The Khasis* (Londres, 1907), p. 112, sq., 150 sqq. De même à Nikunau, une des îles Gilbert dans le sud du Pacifique, les indigènes avaient des dalles ou des piliers en grès qui représentaient les dieux et les déesses. « Si la pierre représentait une déesse, elle n'était pas dressée, mais couchée par terre. On pensait qu'il serait cruel de laisser une dame debout trop longtemps. » Voir G. Turner, LL. D., *Samoa* (Londres, 1884), p. 296.

344. Voir dans le présent ouvrage, p. 69 sqq.

345. Au sujet de ces fouilles à Gezer, voir R. A. Stewart Macalister, *Reports on the Excavation of Gezer* (Londres, sans date), p. 76-89 (réimprimé du *Quarterly Statement of the Palestine Exploration Fund*); *id*, *Bible Side-lights from the Mound of Gezer* (Londres, 1906), p. 57-67, 73-75. Le Professeur Macalister incline maintenant à regarder la pierre creusée comme une aiguière plutôt que comme la base du pieu sacré. Il suppose que les enfants enterrés étaient des premiers nés sacrifiés, selon l'ancienne loi de consécration des premiers-nés. L'explication que j'ai adoptée dans le texte s'accorde mieux avec l'état tout à fait intact de ces cadavres, et elle est en outre confirmée par les fouilles autrichiennes pratiquées à Tell Taanek (Taanach) en Palestine, qui paraissait prouver que là, les enfants âgés de moins de deux ans n'étaient pas ensevelis dans les tombeaux de la famille, mais enterrés séparément dans des urnes. Quelques-unes de ces urnes funéraires étaient déposées, sous les maisons ou à côté, mais beaucoup étaient groupées, autour d'un autel taillé dans le roc, dans une autre partie de la colline. Il n'y a rien qui indique qu'aucun des enfants ait été sacrifié : la taille de de quelques-uns des squelettes fait supposer qu'ils moururent dès leur naissance. Probablement, ils moururent tous de mort naturelle, et la coutume de les enterrer dans la maison ou près d'un autel avait pour but d'assurer leur retour dans la famille. Voir Dr. E. Sellin, « Tell Taannek », *Denkschriften der Kaiser. Akademie der Wissenschaften*, *Philosophisch-historische Klasse*, L. (Vienne, 1904), n° IV. p. 32-37, 96 sq. Comparez W. W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 59, n. 3. Je dois remercier le Prof. R. A. Stewart Macalister pour avoir obligeamment dirigé mon attention sur les fouilles de Tell Ta'annek (Taanach). Il est utile de mentionner que, dans un enclos, tout près des pierres dressées de Gezer, on a trouvé un modèle en bronze d'un cobra. (R. A. Stewart Macalister, *Bible Side-lights*, p. 76). Peut-être le reptile était il la divinité du sanctuaire, ou une personnification de l'esprit d'un ancêtre.

346. J. G. Frazer, *The Dying God*, p. 166 sqq. Voir Appendice I « Le Roi Moloch », à la fin de ce volume.

347. Philon de Byblos, cité par Eusèbe, *Præpar. Evang*, I, 10, 29 sq.; 2 Rois, III, 27.

348. Voir p. 10.
349. Philon de Byblos, dans les *Fragmenta Historicorum Græcorum*, éd. C. Müller, III, pp. 569, 570, 581, Voir p. 10.
350. Voir p. 9.
351. Sophocle, *Trachiniennes*, 1191 sqq; Apollodore, *Bibliotheca* II, 7, 7; Diodore de Sicile, IV, 38; Hygin, *Fab.* 36.
352. [S. Clementis Romani], *Recognitiones*, X, 24, p. 233, éd. E. G. Gersdorf (*Patrologia Graeca* de Migne, I, 1434).
353. Josèphe, *Antiquit. Jud.* VIII, 5, 3, *Contra Apionem* I, 18. La fête célébrée tous les quatre ans à Tyr en l'honneur d'Hercule (2 Macchabées IV, 18-20). était-elle une solennité différente, ou seulement « le réveil de Melcarth », célébré avec une pompe extraordinaire une fois tous les quatre ans? Vous ne le savons pas.
354. Eudoxe de Cnide, cité par Athénée, IX, 47 p. 392 D, E. Les savants ont reconnu que la mort et la résurrection de Melcarth étaient célébrées à Tyr par une fête annuelle. Voir Raoul-Rochette, « Sur l'Hercule Assyrien et Phénicien », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XVII. Deuxième Partie (Paris, 1848), p. 25 sqq.; H. Hubert et M. Mauss, « Essai sur le sacrifice », *L'Année Sociologique*, II (1899), p. 122, 124; M. J. Lagrange. *Etudes sur les Religions Sémitiques*², p. 308-311. Quelques savants modernes identifient Iole avec Eshmun, divinité phénicienne et carthaginoise que nous connaissons très peu. Voir F. C. Movers, *Die Phœnizier*, I. (Bonn, 1841), p. 536 sqq.; F. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (Berlin, 1888), p. 44 sqq.; C. P. Tiele, *Geschichte der Religion im Altertum* (Gotha, 1896-1903) I. 268; W. W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 282 sqq.
355. Zénobe, *Centur.* V. 56 (*Paroemiographi Graeci*, ed. E. L. Leutsch et F. G. Schneidewin, Göttingen, 1839-1851, vol. I. p. 143).
356. On brûlait peut-être des cailles en l'honneur de l'Hercule cilicien ou Sandon à Tarse. Voir note 403.
357. Alfred Newton, *Dictionary of Birds* (Londres, 1893-96), p. 755.
358. H. B. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine* (Londres. 1884), p. 124. Pour d'autres exemples de la migration des cailles, voir le commentaire d'Aug. Dillmann sur l'Exode XVI, 13, pp. 169 sqq. (Leipzig, 1880).
359. On disait que l'Hercule Tyrien était un fils de Zeus et d'Astérie (Eudoxe de Cnide, cité par Athénée, IX, 47, p. 392 D; Cicéron, *De natura deorum*, III, 16,42). Quant à la métamorphose d'Astérie en caille, voir Apollodore, *Bibliotheca* I, 4, 1; J. Tzetzes, *Scol. sur Lycophron*, 401; Hygin, *Fab.* 53; Servius, sur Virgile, *Enéide.* III, 73. Le nom d'Astérie est peut-être une forme grecque d'Astarté. Voir W. W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 307.
360. Quinte-Curce, IV, 2, 10 : Arrien, *Anabase*, II, 24, 5.
361. Strabon, III, 5, 5, p. 169 sq.; Mela, III, 46; Scymnus de Chio, *Orbis Descriptio*, 159-161 (*Geographi Græci minores*, éd. C. Müller, I. 200 sq.).
362. Silius Italicus, III, 14-32; Mela III, 46; Strabon, III, 5, 3, 5, 7, p. 169, 170, 172 : Diodore de Sicile, V, 20, 2; Philostrate, *Vita Apollonii*, V, 4, sq.; Appien, *Hispanica*, 65. Comparez Arrien, *Anabase*, II, 16, 4, Mela (*l. c.*) mentionne que les ossements d'Hercule furent enterrés à Gadès. Comparez Arnobe, *Adversus Nationes*, I. 36. En Italie, les femmes n'étaient pas admises à participer aux sacrifices offerts à Hercule (Aulu-Gelle XI, 6, 2; Macrobe, *Saturn.* I, 12, 28; Sextus Aurelius Victor, *De origine gentis Romanæ*, 6; Plutarque, *Quæstiones Romanæ*, 60). Les prêtres de Melcarth à Gadès étaient-ils tenus au célibat, ou devaient-ils seulement observer la continence à certaines periodes? On l'ignore. A Tyr, les prêtres de Melcarth pouvaient se marier (Justin, XVIII, 4, 5). Le culte de Melcarth sans le nom d'Hercule continua à être en faveur dans le sud de l'Espagne jusqu'à l'époque de l'empire romain. Voir J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, Première Partie, I (Paris, 1907), p. 400 sqq.
363. Tite-Live, XXI, 21, 9, XXI, 22, 5-9; Cicéron, *De divinatione*, I, 24, 49; Silius Italicus, III, 1 sqq., 158 sqq.

364. Pausanias, X, 4, 5.

365. B. V. Head. *Historia Numorum* (Oxford, 1887), p. 674; G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, p. 351.

366. F. Imhoof-Blumer et P. Gardner, *Numismatic Commentary on Pausanias*, p. 10-12, avec planche A; Stoll. *s. v.* «Melikertes », dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie,* de W. H. Roscher, II, 2634.

367. Justin, XVIII, 6, 1-7 : Virgile, *En.* IV, 473 sqq., V, I, sqq., Ovide, *Fastes* III, 545 sqq. ; Timée, dans les *Fragmenta Historicorum Græcorum*, éd. C. Müller I, 197. Comparez W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*[2] p. 373 sqq. Gesenius, Movers, E. Meyer et A. H. Sayce ont fait dériver le nom de Didon, avec assez de raison, du sémitique *dôd* « bien-aimée » Voir F. C. Movers, *Die Phœnizier*, I, 616; Meltzer, *s. v.* «Dido », dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie* de Roscher, I, 1017 sqq.; A. H. Sayce, *Lectures on the Religion of the Ancient Babylonians* (Londres et Edimbourg, 1887) p. 56 sq. S'ils ont raison, le caractère divin de Didon devient plus probable que jamais, puisque « la bien-aimée » semble avoir été le titre d'une déesse sémitique, peut-être Astarté. Voir note 53. Selon Varron, ce ne fut pas Didon, mais sa sœur Anna qui se donna la mort sur un bûcher par amour pour Enée (Servius, sur Virgile. *En.* IV, 682).

368. Justin, XVIII, 6, 8.

369. Silius Italicus, I, 81, sqq.

370. Voir p. 11, 85 sqq.

371. Ezéchiel XXVIII, 14; comparer 16.

372. J. G. Frazer, *Balder the Beautiful*, II, I sqq. Cependant, comme je l'ai fait remarquer dans ce livre-là, il y a des raisons de croire que l'usage de marcher à travers le feu n'est pas seulement un rite substitué au sacrifice humain, mais aussi une forme de purification. Voir dans le présent ouvrage Ch. VII § 3, p. 137 sqq.

373. Strabon, XII, 2, 7, p. 537. Dans la Grèce aussi, les accusés prouvaient leur innocence en marchant à travers le feu (Sophocle, *Antigone*, 264 sq. avec la note de Jebb). La marche dans le feu des prêtresses de Castabala était peut-être destinée à prouver leur chasteté. Dans ce but, les prêtres et les prêtresses des peuples parlant le Tshi de la Côte d'Or, sont soumis à une épreuve: ils doivent se tenir debout, un par un, dans un cercle étroit de feu. Ceci, « suppose-t-on, montre qu'ils sont restés chastes et purs de tout commerce sexuel, pendant la période de leur réclusion, et qu'ils sont donc dignes d'être inspirés par les dieux. S'ils sont purs, il ne souffriront aucun mal et ne subiront aucune blessure du fait des flammes » (A. B. Ellis, *The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, Londres, 1887, p. 138). Ces cas donnent de la force à l'explication purificatrice de la marche à travers le feu.

374. Euripide, *Iphigénie en Tauride*. 621-626. Comparez Diodore de Sicile, XX, 14, 6.

375. Hérodote, VII, 167. C'était là la version carthaginoise de l'histoire. Suivant un autre récit, Hamilcar fut tué par la cavalerie grecque (Diodore de Sicile, XI, 22. 1). Son culte à Carthage est mentionné par Athenagore (*Supplicatio pro Christianis*. p. 64, éd. J. C. T. Otto, Iéna, 1857) J'ai donné à Hamilcar le nom de roi selon l'usage des écrivains grecs (Hérodote, VII, 165 sq. ; Aristote, *Politique*. II, 11 ; Polybe, VI, 51 ; Diodore de Sicile, XIV. 54. 5). Mais les suffètes, ou magistrats suprêmes, de Carthage étaient au nombre de deux : on ne sait s'ils étaient élus pour un an, ou à vie. Cornélius Nepos, qui les appelle des rois, dit qu'ils étaient élus chaque année (*Hannibal*, VII, 4). et Tite Live (XXX, 7, 5) les compare aux consuls; mais Cicéron (*De Republica* II, 23, 42 sq.) semble dire qu'ils restaient en fonction toute leur vie. Voir G. A. Cooke, *Text-book of North Semitic Inscriptions*, p. 115 sq.

376 Lucien, *Amores*, 1 et 54.

377. Voir *supra*, p. 22.

378. G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, nos 23 et 29, p. 73, 83 sq., avec les notes sur les pages 81, 84.

379. G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, III, 566-578. La statue colossale trouvée à Amathonte peut avoir un rapport, direct ou indirect, avec le dieu égyptien Bès, que l'on représente comme un nain grossier et difforme, portant autour de son corps la peau d'une panthère, dont la queue pend en bas. Voir E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians* (Londres, 1904), II, 284, sqq.; A. Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptians* (Londres, 1897), p. 159 sqq. ; A. Furtwängler, *s. v.* « Herakles », dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, de W. H. Roscher, I, 2143 sq.

380. On brûlait cependant des victimes humaines à Salamine de Chypre. Voir p. 110 sq.

381. Voir p. 29.

382. Au sujet des traces de l'influence phénicienne en Cilicie, voir F. C. Movers, *Die Phoenizier*, II, 2, p. 167-174, 207 sqq. Hérodote dit (VII, 91), que les Ciliciens étaient appelés ainsi d'après Cilix, fils du phénicien Agénor.

383. Au sujet de la fertilité et du climat de la plaine de Tarse, qui est maintenant très malsaine, voir E. J. Davis, *Life in Asiatic Turkey* (Londres, 1879), chap. I-VII. Les jardins, qui s'étendent pendant des kilomètres autour de la cité, sont charmants, mais incultes et négligés : des arbres magnifiques y croissent, chênes, frênes, orangers, citronniers. Les vignes grimpent jusqu'au sommet des plus hautes branches, et presque tous les jardins retentissent des chants du rossignol (E. J. Davis, *op. cit.*, p. 35).

384. Strabon, XIV, 5, 13, p. 673 sq.

385. Dion Chrysostome, *Or.*, XXXIII, vol. II, p. 14 sq., 17, éd. L. Dindorf (Leipzig, 1857).

386. F. C. Movers, *Die Phœnizier*, II, 2 pp. 171 sq. ; P. Gardner, *Types of Greek Coins* (Cambridge, 1883), pl. X, n°s 29, 30 ; B. V. Head, *Historia Numorum* (Oxford, 1887), p. 614 ; G. F. Hill, *Catalogue of Creek Coins of Lycaonia, Isauria, and Cilicia* (Londres, 1900), p. 167-176, pl. XXIX-XXXII ; G. Macdonald, *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection* (Glasgow, 1899-1905), II, 547 ; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 727. Plus tard, vers 175 av. J. C., le Baal de Tarse fut complètement assimilé à Zeus sur les monnaies. Voir B. V. Head, *op. cit.*, p. 617 ; G. F. Hill, *op. cit.*, p. 177, 181.

387. Sir W. M. Ramsay, *Luke the Physician, and other Studies in the History of Religion* (Londres, 1908), p. 112 sqq.

388. E. J Davis, « On a New Hamathite Inscription at Ibreez », *Transactions of the Society of Biblical Archeology*, IV (1876), p. 336-346 ; *id.*, *Life in Asiatic Turkey* (Londres, 1879), p. 245-260 : G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 723-729 ; Ramsay et Hogarth, « Prehellenic monuments of Cappadocia », *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, XIV (1903), p. 77-81, 85 sq., avec les planches III et IV ; L. Messerschmidt, *Corpus Inscriptionum Hettiticarum* (Berlin, 1900), Tafel XXXIV ; Sir W. M. Ramsay, *Luke the Physician* (Londres, 1908), p. 171 sqq. ; John Garstang, *The Land of the Hittites* (Londres, 1910), p. 191-195, 378 sq. W. M. Ramsay et D. G. Hogarth disent de ce groupe sculplural « qu'il ne le cède à aucun bas-relief au monde et produit une impression frappante ». (*American Journal of Archæology*, VI (1890), p. 347). Le professeur Garstang pense qu'il faut dater ces sculptures du xe ou du ixe siècle avant J.-C. Un autre monument Hittite, portant une inscription, qu'on a trouvé à Bor, près de l'emplacement de l'ancienne Tyana, représente une figure analogue de prêtre ou de roi, dans une attitude d'adoration. La ressemblance s'étend même aux modèles brodés sur la robe et sur le châle, qui comprennent la *swastika* bien connue gravée sur le volant inférieur de la longue robe. La figure est sculptée en relief sur une table de pierre et paraît avoir été entourée d'inscriptions, dont une partie aurait disparu. Voir J. Garstang, *op. cit.*, p. 185-188, avec la planche LVI. Quant à la route de Tarse à Ibriz (Ivriz), voir E. J. Davis, *Life in Asiatic Turkey*, p. 198-244 ; J. Garstang, *op. cit.*, p. 44 sqq.

389. Voir p. 19 sq.

390. Strabon, XII, 2, 7, p. 537. Cicéron, quand il était proconsul en Cilicie (51-50 av. J.-C.) campa avec son armée, pendant quelques jours, à Cybistra, d'où sont datées deux lettres à Atticus. Mais en apprenant que les Parthes, qui avaient envahi la Syrie, menaçaient la Cilicie, il traversa en toute hâte les Portes de la Cilicie et se rendit, à marches forcées, à Tarse. Voir Cicéron, *Ad Atticum*, V, 18, 19, 20; *Ad Familiares*, XV, 2, 4.

391. E. J. Davis, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, IV (1876), p. 336 sq., 346; *id.*, *Life in Asiatic Turkey*, p. 232 sq., 236 sq., 264 sq., 270-272. Comparez W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor*, *Pontus*, *and Armenia* (Londres, 1842), II, 304-307.

392. L. Messerschmidt, *The Hittites* (Londres, 1903), p. 49 sq. Sur un cylindre assyrien actuellement au British Museum, nous voyons une divinité à l'aspect belliqueux, portant un arc et des flèches debout sur un lion, et portant un bonnet orné de cornes et surmonté d'une étoile ou du soleil. Voir De Vogüé, *Mélanges d'Archéologie Orientale* (Paris, 1868), p. 46, qui regarde cette divinité comme la puissante déesse asiatique. Quant au dieu d'Ibriz, portant des cornes, « il est probable que les cornes, dans ce cas, peuvent être analogues à l'emblème Assyrien de la divinité. La sculpture est récente, et d'un style qui ferait penser à une influence sémitique » (Professeur J. Garstang, dans des notes manuscrites qu'il a eu la bonté de mettre à notre disposition).

393. Voir p. 103.

394. J. G. Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, I, 16 sq., II, 3 sqq.

395. L'identification est acceptée par E. Meyer (*Geschichte des Altertums*², I, 2 p. 641); G. Perrot et Ch. Chipiez (*Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 727), et P. Jensen (*Hittiter und Armenier*, Strasbourg, 1898, p. 145).

396. Ramsay et Hogarth, « Pre-Hellenic Monuments of Cappadocia », *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, XIV (1893), p. 79.

397. G. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient classique*, II, 360-362; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 572 sqq., 585 sq.

398. C'est l'opinion de A. H. Sayce, W. M. Ramsay, D. G. Hogarth, W. Müller, F. Hommel, L. B. Paton et L. Messerschmidt que le berceau des Hittites était dans l'intérieur de l'Asie Mineure, plus précisément en Cappadoce, et qu'ils s'étendirent de là vers le Sud, l'Est et l'Ouest. Voir *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement for 1884*, p. 49; A. H. Sayce, *The Hittites*³ (Londres, 1903), p. 80 sqq.; W. Max Müller, *Asien und Europa* (Leipzig, 1893), p. 319 sqq.; Ramsay et Hogarth, « Pre-Hellenic Monuments of Cappadocia », *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, XV (1893), p. 94; F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients* (Munich, 1904), p. 42, 48, 54; L. B. Paton, *The Early History of Syria and Palestine* (Londres, 1902), p. 103 sqq.; L. Messerschmidt, *The Hittites* (Londres, 1903), p. 12, 13, 19, 20; D. G. Hogarth, « Recent Hittite Research ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXXIX (1909), p. 408 sqq. Comparez Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*², I, 2 (Stuttgart et Berlin, 1909), p. 617 sqq.; J. Garstang, *The Land of the Hittites*, p. 315 sqq. L'écriture des Hitittes est un système d'hiéroglyphes que l'on n'est pas encore parvenu à lire, mais, au cours de leurs relations avec les nations étrangères, les Hittites employaient l'écriture cunéiforme des Babyloniens. Le Dr H. Winckler a découvert des tablettes d'argile portant des inscriptions dans les deux langues, assyrienne et hittite, à Boghaz-Keui, la grande capitale hittite de Cappadoce, de sorte que l'on connaît le son des mots hittites mais non leur sens. Selon le professeur Ed. Meyer, il serait certain que leur langue n'était ni sémitique, ni indo-européenne. Quant aux tablettes portant des inscriptions de Boghaz-Keui, voir H. Winckler, « Vorlaüfige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-Köi im Sommer 1907, I, Die Tontafelfunde, » *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, n° 35, December, 1907, p. 1-59; « Hittite Archives from

Boghaz-Keui », traduction des manuscrits allemands du Dr Winckler par Meta E. Williams, *Annals of Archaeology and Anthropology*, IV (Liverpool, 1912), p. 90-98.

399. G. Maspero, *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient classique*, II, 351, note[3], avec ses références : L. B. Paton, *op. cit.*, p. 109; L. Messerschmidt, *The Hittites*. p. 10; F. Hommel *op. cit.*, p. 42; W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 332. Voir la note précédente.

400. A. H. Sayce, « The Hititte Inscriptions », *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, XIV (1893), p. 48 sq.; P. Jensen, *Hittiter und Armenier* (Strasbourg, 1898), p. 42 sq.

401. Georges Syncelle *Chronographia*, t. I, p. 290, éd. G. Dindorf (Bonn, 1829) : Ἡρακλέα τινές φασιν ἐν Φοινίκῃ γνωρίζεσθαι Σάνδαν ἐπιλεγόμενον, ὡς καὶ μεχρὶ νῦν ὑπὸ Καππαδόκων καὶ Κιλίκων. Dans ce passage, Σάνδαν est une correction de F. C. Movers (*Die Phoenizier*, I, 470); le manuscrit porte Δισανδάν, le Δι provenant sans doute de la rèpètition du αι qui précède; et Κιλίκων est une correction de E. Meyer (« Über einige semitische Götter », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXXI, 737), le manuscrit portant Ἰλίων. Comparez Jérôme cité par Movers et Meyer, *ll. cc.*) : « *Hercules cognomento Desanaus in Syria Phoenice clarus habetur. Inde ad nostram usque memoriam a Cappadocibus et Eliensibus* (*al. Deliis*, *Desanaus adhuc dicitur* ». Si le texte de Jérôme est correct, il paraîtrait avoir eu devant lui un original grec corrompu comme le texte du Syncelle ou de l'auteur sur lequel Syncelle se base. Nonnus appelle Sandes l'Hercule cilicien *Dionys.* XXXIV, 183, sq.). Comparez Raoul-Rochette dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XVII. Deuxième partie (Paris, 1848), p. 159, sqq.

402. Ammien Marcellin, XIV, 8, 3; Dion Chrysostome, *Or.* XXXIII, t. II, p. 16. éd. L. Dindorf (Leipzig. 1857). Le bûcher n'est mentionné que par Dion Chrysostome, qui fait clairement entendre que son érection était une coutume observée périodiquement. Sur Sandan ou Sandon, voir K. O. Müller, « Sandon und Sardanapal », *Kunstarchaeologische Werke*. III, 6 sqq.; F. C. Movers, *Die Phoenizier*. I, 458, sqq., Raoul-Rochette, « Sur l'Hercule Assyrien et Phénicien », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XVII. Deuxième partie (Paris, 1848), p. 178, sqq.; E. Meyer, « Uber einige semitische Götter, » *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXXI (1877), p. 736-740; *id.*, *Geschichte des Altertums*[2], I. 2, p. 641, sqq. § 484.

403. P. Gardner, *Catalogue of Greek Coins, the Seleucid Kings of Syria* (Londres, 1878), p. 72, 78, 89, 112, pl. XXI. 6, XXIV. 3, XXVIII. 8; G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Lycaonia, Isauria, and Cilicia* (Londres, 1900), p. 180. 181. 183, 190, 221, 224, 225, pl. XXXIII, 2, 3, XXXIV, 10. XXXVII, 9: F. Imhoof-Blumer, « Coin-types of some Kilikian Cities », *Journal of Hellenic Studies*, XVIII (1898) p. 169, pl. XIII, 1, 2. L'édifice représenté sur les monnaies est appelé quelquefois non le bûcher, mais le monument de Sandon ou Sardanpale. Il est certain que le cône qui repose sur une base carrée nous rappelle le monument semblable figuré sur les monnaies de Byblos aussi bien que l'image conique d'Aphrodite à Paphos (voir p. 13, 24). Mais le texte de Dion Chrysostome rend probable que le dessin des monnaies de Tarse représente le bûcher. En même temps, la crémation du dieu a pu être sculptée sur un monument en pierre. La légende ΟΡΤΥΓΟΘΗΡΑ littéralement « la chasse aux cailles », qu'on voit sur certaines monnaies de Tarse (G. F. Hill, *op. cit.*, p. LXXXVI, sq.), peut se rapporter à un usage d'attraper les cailles et de les brûler sur le bûcher. Nous avons vu (p. 86) que probablement, on brûlait des cailles aux sacrifices à Byblos. C'est Raoul-Rochette qui a suggéré cette explication de la légende figurée sur les monnaies de Tarse (*op. cit.*, p. 201-205). Cependant, G. F. Hill m'écrit que « l'interprétation de Ὀρτυγοθήρα comme n'étant qu'un nom particulier est rendue très probable, par le fait que toutes les autres inscriptions des monnaies du même genre sont analogues. » On brûlait des colombes sur un bûcher en l'honneur

d'Adonis (voir, p. 111, sq.). Pareillement, on brûlait des oiseaux sur un bûcher en l'honneur de l'Artémis Laphrienne à Patrae (Pausanias, VII, 18, 12).

404. Hérodien, IV, 2.

405. Voir Franz Cumont, « L'aigle funéraire des Syriens et l'Apothéose des Empereurs », *Revue de l'Histoire des Religions*, LXII (1910), p. 119-163.

406. F. Imhoof-Blumer, *Monnaies Grecques* (Amsterdam, 1883), p. 366, sq., 433, 435, avec les planches F. 24, 25, II. 14 (*Verhandelingen der Konink. Akademie van Wetenschappen*, Afdeeling Letterkunde, XIV); F. Imhoof-Blumer et O. Keller, *Tier-und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen des klassischen Altertums* (Leipzig, 1889), p. 70 sq., avec pl. XII, 7, 8, 9; F. Imhoof-Blumer. « Coin-types of some Kilikian cities », *Journal of Hellenic Studies*, XVIII (1898) p. 169-171; P. Gardner, *Types of Greek Coins*, pl. XIII, 20; G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Lycaonia, Isauria and Cilicia*, p. 178, 179, 184, 186, 206 à 213, avec pl. XXXII, 13, 14, 15, 16, XXXIV. 2, XXXVI. 9; G. Macdonald, *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection*, II, 548, avec pl. LX, 11. Le Sandan, chaussé de bottes, est représenté par G. F. Hill, *op. cit.* pl. XXXVI, 9.

407. Hérodote I, 76; Etienne de Byzance, *s. v.* Πτέριον. Sur la situation de Boghaz-Keui et les ruines de Ptéria, voir W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus, and Armenia* (Londres, 1842), I, 391 sqq.; H. Barth, « Reise von Trapezunt durch die nördliche Hälfte Kleinasien », *Ergänzungsheft zu Petermann's Geographischen Mittheilungen*, n° 2 (1860), p. 44-52; H. F. Tozer, *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor* (Londres, 1881), p. 64, 71 sqq.; W. M. Ramsay, « Historical Relations of Phrygia and Cappadocia », *Journal of the Royal Asiatic Society*, N. S. XV (1883), p. 103; *id.*, *Historical Geography of Asia Minor* (London, 1890), p. 28 sq., 33 sq.; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV. 596 sqq.: K. Humann und O. Puchstein. *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* (Berlin, 1890), p. 71-80, avec atlas, planches XI-XIV; E. Chantre, *Mission en Cappadoce* (Paris, 1898). p. 13 sqq.; O. Puchstein, « Die Bauten von Boghaz-Köi », *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, n° 35, décembre 1907, p. 62 sqq.; J. Garstang. *The Land of the Hittites* (Londres, 1910), p. 196 sqq.

408. Cette procession d'hommes est interrompue (a) par deux femmes revêtues de longues robes à plis comme les femmes figurées sur le mur opposé; (b) par deux monstres ailés et (c) par le personnage qui est soit un prêtre, soit un roi (au sujet de ce dernier, voir p. 102).

408 *bis*. Les dieux sur les montagnes sont fréquemment représentés sur des sceaux crétois; de même les dieux sur des lions et autres bêtes fauves sont fréquents dans les bas-reliefs assyriens. Cf. Ed. Meyer, *Reich und Kultur der Chetiter*, p. 92-93.

409. W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus, and Armenia* (Londres, 1842), I. 393-395; H. F. Tozer, *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*, p. 59 sq., 66-78; W. M. Ramsay, « Historical Relations of Phrygia and Asia Minor », *Journal of the Royal Asiatic Society*, N. S., XV (1883), p. 113-120; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV. 623-656, 666-572; K. Humann et O. Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*, p. 55-70, avec atlas, pl. VII-X; E. Chantre, *Mission en Cappadoce*, p. 3 5, 16-26; L. Messerschmidt, *The Hittites*, p. 42-50; Th. Macridy-Bey, *La Porte des Sphinx à Eyuk*, p. 13 sq. (*Mittheilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1908, n° 3, Berlin); Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*², I, 2, p. 631 sq.; J. Garstang. *The Land of the Hittites* (Londres, 1910). p. 196, sqq. (Boghaz-Keui), 256 sqq. (Eyuk). Comparez P. Jensen, *Hittiter und Armenier*, p. 165 sqq. Dans des notes qu'il a eu l'amabilité de nous communiquer, notre collègue le Prof. J. Garstang nous dit que les deux animaux à coiffures hittites qu'on voit entre le dieu et la déesse dans le premier sanctuaire ne sont pas des taureaux, mais certainement des chèvres; et il incline à penser que les deux sortes de monticules sur lesquels le prêtre se tient debout dans le même sanctuaire sont des cônes de sapins. Le Prof. Ed. Meyer soutient que le costume que porte le roi-prêtre est celui de la déesse du

soleil, et que le personnage correspondant dans la procession des hommes, sur le mur de gauche, ne représente pas le roi-prêtre, mais la déesse du soleil en personne. « Les attributs du roi », dit-il (*op. cit.* p. 632) « doivent être expliqués par cette circonstance que, comme le prouve l'inscription hittite, il passait pour l'incarnation du soleil, qui était chez ces Hittites une divinité féminine. Le temple du Soleil est par conséquent son emblème. » Quant au titre de « Soleil » appliqué aux rois hittites dans les inscriptions, voir H. Winckler, « Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz Köi im Sommer 1907 », *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, n° 35, déc. 1907, p. 32. 33, 36, **44**, 45, 53. La forme correcte du nom national paraît-être Chatti ou Hatti plutôt que Hittites, qui est la forme hébraïque du mot. Comparez M. Jastrow, dans *Encyclopaedia Biblica*, II, coll. 2094 sqq., *s. v.* « Hittites».

C'est seulement pendant l'impression de ce livre que nous avons eu connaissance du livre d'Ed. Meyer, *Reich und Kultur der Chetiter* (Berlin, 1914). On y trouvera une description détaillée des bas-reliefs de la grotte de Jazylykaja, avec des photographies et des dessins (p. 85 sqq.).

Un intéressant symbole hittite que l'on trouve et dans le sanctuaire de Boghaz-Keui et au palais d'Euyuk, c'est l'aigle à deux têtes. Dans les deux endroits, il sert de support aux personnages divins ou sacerdotaux. Après avoir été adopté comme insigne par les Sultans Seljuk au moyen âge, il passa en Europe avec les croisés et devint par la suite l'écusson des empires de Russie et d'Autriche. Voir W. J. Hamilton, *op. cit*, I. 384; G. Perrot et Ch. Chipiez, *op. cit.* IV, 681-683, avec pl. VIII, E.; L. Messerschmidt, *The Hittites*, p. 50.

410. W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, I, 394 sq.; H. Barth, in *Monatsberichte der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1859, p. 128 sqq.; *id.*. « Reise von Trapezunt », *Ergänzungsheft zu Petermann's Geograph. Mittheilungen*, n° 2 (Gotha, 1860), p. 45 sq.; H. F. Tozer, *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*, p. 69; E. Chantre, *Mission en Cappadoce*, p. 20 sqq. Selon Barth, la scène représentée est le mariage d'Aryénis, fille de Alyatte, roi de Lydie, avec Astyagès, fils de Cyaxare, roi des Mèdes (Hérodote, I, 74). Voir dans G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 630 sqq., une discussion des interprétations diverses que l'on a proposées.

411. Cette opinion est en substance celle de Raoul-Rochette, Lajard, W. M. Ramsay, G. Perrot, C. P. Tiele, Ed. Meyer, et J. Garstang. Voir Raoul-Rochette, « Sur l'Hercule Assyrien et Phénicien », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XVII, Deuxième partie (Paris, 1848), p. 150, note 1 : W. M. Ramsay, « On the Early Historical Relations between Phrygia and Cappadocia », *Journal of the Royal Asiatic Society*, N. S., XV. (1883), p. 113-120; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 630 sqq.; C. P. Tiele, *Geschichte der Religion im Altertum*, I, 255-257; Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*², I, 2, p. 633 sq.: J. Garstang, *The Land of the Hittites*, p. 235-237; *id.*, *The Syrian Goddess* (Londres, 1913), p. 5 sqq.

412. K. Humann et O. Puchstein. *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* (Berlin, 1890), atlas pl. XLV, 3; *Ausgrabungen zu Sendschirli*, III (Berlin, 1902), pl. XLI; J. Garstang, *The Land of the Hittites*, p. 291, avec pl. LXXVII; R. Koldewey, *Die Hettitische Inschrift gefunden in der Königsburg von Babylon*. (Leipzig, 1900), planches 1 et 2 (*Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*, Heft 1); L. Messerschmidt, *Corpus Inscriptionum Hettiticarum*, pl. 1, 5 et 6; *id.*, *The Hitittes* (Londres, 1903), p. 40-42, avec fig. 6, p. 41; M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions Sémitiques*² (Paris, 1905), p. 93. On pense que le nom du dieu était Teshub ou Teshup; car on sait d'après les lettres de Tell-el-Amarna qu'un dieu de ce nom était la grande divinité des Mitanis, peuple de la Mésopotamie septentrionale, apparenté aux Hittites par la langue et la religion, mais gouverné par une dynastie aryenne. Voir Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*², I, 2, p. 578, 591 sq., 635 sp.; R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Literature*, p. 222, 223 (où le nom du dieu est écrit Tishub). Le dieu est aussi mentionné à plusieurs reprises dans les archives hittites que le

Dr H. Winckler a trouvées gravées sur des tablettes de terre glaise à Boghaz-Keui. Voir P. Winckler, « Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-koï im Sommer 1907, » *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, n° 35, déc. 1907, p. 13 sq., 32, 34, 36, 38, 39, 43, 44, 51 sq., 53; « Hittite archives from Boghaz-Keui », traduites de l'édition allemande du Dr Winckler, *Annals of Archaeology and Anthropology*, IV (Liverpool et Londres, 1912), p. 90 sqq. Au sujet des Mitanis, de leur langue et leurs dieux, voir H. Winckler, *op. cit.*, p. 30 sqq., 46 sqq. En interprétant de cette façon le dieu hittite qui conduit la procession de Boghaz-Keui, je suis mon collègue le prof. J. Garstang (*The Land of the Hittites*, p. 237; *The Syrian Goddess*, p. 5 sqq.), qui a bien voulu me fournir quelques notes sur ce sujet. J'interprétais auparavant cette divinité comme l'équivalent hittite de Tammouz, d'Adonis et d'Atys. Mais on peut objecter à cette opinion : 1° que le dieu porte la barbe, est par conséquent d'un âge mur, tandis que Tammouz et les deux autres divinités étaient toujours considérées comme jeunes; 2° la foudre qu'il paraît porter ne conviendrait pas du tout à Tammouz, qui n'était pas un dieu du tonnerre, mais de la végétation; et[3] le Tammouz hittite est déjà représenté dans la procession des femmes, où il vient immédiatement après la Déesse Mère, et il serait très peu probable qu'on l'ait représenté deux fois, et avec des attributs différents, sur la même scène. Ces considérations me semblent conclure d'une façon convaincante contre l'interprétation faisant un Tammouz du dieu portant la barbe, et d'appuyer l'opinion du prof. Garstang.

413. J. Garstang, « Notes of a Journey through Asia Minor », *Annals of Archaeology and Anthropology* I (Liverpool et Londres, 1908), p. 3 sq.; avec pl. IV; *id. The Land of the Hittites*, p. 138, 359, avec pl. XLIV. Dans cette sculpture, le dieu debout sur le taureau tient à la droite ce qu'on décrit comme un arc triangulaire, au lieu d'une massue, d'une hache ou d'un marteau.

414. A. Wiedemann, *Aegyptische Geschichte* (Gotha, 1884), II, 438-440; G. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient Classique*, II (Paris, 1897), p. 401 sq.; W. Max Müller, *Der Bündnisvertrag Ramses. II. und der Chetiterkönigs*, p. 17-19, 21 sq., 38-44 (*Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1902, n° 5, Berlin); L. Messerschmidt, *The Hittites* p. 14-19; J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* (Chicago, 1906-1907), III, 163-174; *id.*, *A History of the Ancient Egyptians* (Londres, 1908), p. 311; Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*[2], I. 2, p. 631, 635 sqq.; J. Garstang, *The Land of the Hittites*, p. 347-349. L'exemplaire hittite du traité a été découvert par le Dr H. Winckler à Boghaz-Keui en 1906. L'identification d'Arenna ou Arinna est incertaine. Dans un article, « The Sun God [dess] of Arenna », publié dans les *Annals of Archaeology and Anthropology* de Liverpool, t. VI (1914), pp. 109 sqq., le prof. J. Garstang soutient que Arenna doit être identifiée avec la Comana de Cappadoce. Une nouvelle traduction des textes égyptien et hittite a été donnée par Gardiner et Langdon, *Journal of Egyptian Archaeology*, 1920.

415. Ed. Meyer, « Dolichenus » dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie* de W. H. Roscher, I. 1191-1194; A. von Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres* (Trèves, 1895), p. 59 sq., avec pl. III fig. 1 et 2; Franz Cumont, *s. v.* « Dolichenus », dans la *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* de Pauly-Wissowa, V. I. 1276 sqq.; J. Toutain, *Les Cultes païens dans l'Empire romain*, II (Paris, 1911), p. 35-43). Pour des exemples des inscriptions ayant trait à son culte, voir H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, t. II. Partie I (Berlin. 1902). p. 167-172, nos 4296-4324.

416. Au sujet des lions et de la couronne murale de Cybèle, voir Lucrèce II, 600 sqq.; Catulle, LXIII, 76 sqq.; Macrobe, *Saturn.* I, 23, 20; Rapp., *s. v.* « Kybele » dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, de W. H. Roscher, II, 1644 sqq.

Ed. Meyer, *Reich und Kultur der Chetiter*, p. 90, reconnait aussi dans cette déesse « la divinité principale de l'Asie Mineure, la grande déesse de la Terre, qui domine les montagnes, trône sur les bêtes fauves, porte une couronne tour-

relée, suivie de ses serviteurs les Korybantes, la déesse mère de Ida, Cybèle, Artemis d'Ephèse... »

417. Lucien, *De dea Syria*, 31; Macrobe, *Saturn*, I. 23, 19. La description que donne Lucien de sa statue est confirmée par les monnaies d'Hiérapolis, sur lesquelles la déesse est représentée portant une haute coiffure et assise sur un lion. Voir B. V. Head, *Historia Numorum* (Oxford, 1887), p. 654; G. Macdonald, *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection* (Glasgow, 1899-1905), III, 139 sq.; J. Garstang, *The Syrian Goddess*, p. 21 sqq., 70, avec fig. 7. Strabon mentionne que le nom de la déesse syrienne d'Hiérapolis-Bambyce était Atargatis (XVI, 1, 27, p. 748). Sur les monuments égyptiens, le dieu sémitique Kadesh est figuré debout sur un lion. Voir W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 314 sq. Il faut se rappeler qu'Hiérapolis-Bambyce succéda directement à Carchemish, la grande capitale hittite sur l'Euphrate, et a pu hériter de beaucoup de caractères de la religion des Hittites. Voir A. H. Sayce, *The Hittites*³, p., 94 sqq., 105 sqq.; et, sur les monuments hittites de Carchemish, voir J. Garstang, *The Land of the Hittites*, p. 122 sq.

418. Diodore de Sicile, II, 9, 5.

419. En donnant cette interprétation du jeune homme portant la hache à double-tranchant, je suis d'accord avec Sir W. M. Ramsay (« On the Early Historical Relations between Phrygia and Cappadocia », *Journal of the Royal Asiatic Society*, N. S., XV (1883), p. 118, 120), C. P. Tiele (*Geschichte der Religion im Altertum*, I, 246, 255), et prof. J. Garstang (*The Land of the Hittites*, p. 235; *The Syrian Goddess*, p. 8). C'est aussi l'opinion des professeurs Jensen et Hommel que le personnage debout sur le lion ou la panthère représente l'amant de la grande déesse. Voir P. Jensen, *Hittiter und Armenier*, p. 173-175; F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, p. 51. Le prof. G. Perrot pense que le jeune homme en question est un doublet du dieu portant la barbe qui est à la tête du cortège des hommes, leur costume étant le même, bien que leurs attributs soient différents (G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 651). Mais il est peu vraisemblable, comme je l'ai déjà remarqué, que le même dieu soit représenté deux fois et avec des attributs différents dans la même scène. La ressemblance des deux personnages s'explique mieux si l'on suppose qu'ils sont le Père et le Fils. Ce sont les deux mêmes divinités, le Père et le Fils, que l'on voit gravées sur le rocher à Giaour-Kalesi, lieu situé sur la route qui conduisait sans doute dans l'antiquité de Gordium à Pessinonte. Là sont taillés deux gigantesques personnages avec le costume hittite ordinaire, tiare, tunique courte, souliers à la pointe recourbée. Chacun a, suspendue à son côté, une épée au fourreau en forme de croissant, et chacun marche, du côté gauche du spectateur, la main droite levée; la ressemblance entre eux est presque complète, excepté en ceci, que celui de devant est imberbe, et celui de derrière porte la barbe. Voir G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 714 sqq., avec la fig. 352; J. Garstang, *The Land of the Hittites*, p. 162-164. Une figure analogue, mais solitaire, est gravée dans une niche dans le roc à Kara-Bel, mais là, la divinité, ou l'homme, porte sur son épaule droite un arc triangulaire. Voir p. 142.

Pour ce qui est des lionnes ou des panthères, un bas-relief trouvé à Carchémis, la capitale du royaume hittite sur l'Euphrate, montre deux hommes dans le costume hittite, avec tiare, souliers recourbés, debout sur un lion accroupi. L'un des deux porte des ailes, et dresse dans sa main droite un bâton court et courbé. Selon le prof. G. Perrot, nous sommes là en présence d'un dieu suivi d'un prêtre ou un roi (Voir G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 549 sq.; J. Garstang, *The Land of the Hittites*, p. 123 sqq.). De même, sur une table de pierre sculptée qu'on a trouvée à Amrit en Phénicie, nous voyons un dieu debout sur un lion, et tenant un lionceau dans sa main gauche, tandis qu'il brandit de la droite une massue ou une épée. Voir Perrot et Chipiez, *op. cit.* III, 412-414. Le type du dieu ou de la déesse debout ou assis sur un lion se retrouve aussi dans l'art assyrien, auquel les Phéniciens et les Hittites l'ont

peut-être emprunté. Voir Perrot et Chipiez, *op. cit.* II, 642-644. De nombreux exemples relatifs à la représentation de divinités asiatiques avec des lions ont été rassemblés par Raoul-Rochette, dans sa savante dissertation « Sur l'Hercule Assyrien et Phénicien », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XVII. Deuxième partie (Paris, 1848), p. 106 sqq. Comparez de Vogüé, *Mélanges d'Archéologie Orientale*, p. 44 sqq.

Ed. Meyer (*Reich und Kultur der Chetiter*, p. 90) voit dans le personnage qui suit la grande Déesse, Teschub, le dieu du tonnerre à la double hache, debout sur une panthère.

420. Pareillement à Yam, l'une des îles des détroits de Torrès, deux frères, appelés Sigai et Maiau, étaient adorés dans le sanctuaire sous la forme, respectivement, d'une espèce de requin et d'un crocodile, et étaient représentés par des effigies en écaille de tortue ressemblant à ces animaux. Mais « les temples étaient sacrés à ce point que personne, à moins d'être initié, ne pouvait les visiter, ni ne savait ce qu'ils contenaient ; on connaissait Sigai et Maiau, mais on ne savait pas que le premier était un requin et le second un crocodile ; le mystère était trop sacré pour être révélé aux profanes. Lorsqu'on s'adressait aux héros, c'était toujours par leurs noms divins, et non leurs noms d'animaux ou de totems. » Voir A. C. Haddon, « The Religion of the Torres Straits Islanders », *Anthropological Essays presented to E. B. Tylor* (Oxford, 1907), p. 185. Dans la figure composite de Boghaz-Keui, Ed. Meyer, *Reich und Kultur der Chetiter*, p. 100, voit le « symbole d'un puissant dieu de la guerre et de la chasse, le même dieu qui est représenté ailleurs comme un lion ailé qui porte une tête d'homme sur la nuque ».

421. « Il ne peut y avoir de doutes que nous voyons ici représenté un Mariage Sacré, la rencontre de deux divinités adorées dans des lieux différents, comme Horus d'Edfu et Hathor de Denderah » (C.-P. Tiele, *Geschichte der Religion im Altertum*, I, p. 255). Cette opinion semble différer, bien qu'elle s'en rapproche quelque peu, de celle que nous suggérons dans le texte. C'est aussi l'idée de Meyer que la scène représente un Mariage Sacré entre un dieu et une déesse (*Geschichte des Altertums*², I, 2 p. 633 sq. ; de même *Reich und Kultur der Chetiter*, p 90-91) ainsi que du Prof. J. Garstang. (*The Land of the Hittites*, p. 238 sq ; *The Syrian Goddess*, p. 7).

422. Voir p. 123.

423. Voir *Atys, Osiris*. Comparez les remarques de Sir W. M. Ramsay (« Pre-hellenic Monuments of Cappadocia », *Recueil des Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Egyptiennes et Assyriennes*, XIII (1890), p. 78) : « Ces rois-prêtres constituent un des caractères les plus généraux du système social primitif en Asie Mineure ; nous savons avec certitude ou inférons avec vraisemblance qu'on les trouvait aux deux villes de Comana ; à Vénasa, un peu au nord de Tyana, à Olba, à Pessinonte, à Aizanoi, et beaucoup d'autres endroits. Il y a deux caractères que l'on peut regarder comme s'appliquant probablement à la plupart des prêtres, ou au moins, on l'a prouvé, à certains d'entre eux : (1) ils portaient le vêtement et représentaient la personne du dieu dont ils étaient les prêtres ; (2) ils étaient ἱερώνυμοι, perdaient leur nom particulier en entrant dans leur charge, et adoptaient un nom sacré, souvent celui du dieu lui même ou de quelque personnage ayant rapport avec le culte du dieu. A Pessinonte, le prêtre de Cybèle avait nom Atys, les prêtres de Sabazios étaient Saboi, les adorateurs de Bacchus, étaient Bacchoi ». Quant aux rois prêtres d'Olba, voir p. 109 sqq.

424. Cf. *supra*, p. 102. Le prof. Ed. Meyer peut cependant avoir raison en pensant que ce personnage de la procession qui a l'apparence d'un prêtre, est peut-être, non le prêtre, mais le dieu ou la déesse qu'il personnifiait. Voir note 409.

425. Cf., pp. 25 sqq.

426. H. Winckler, « Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-Köi im Sommer 1907 », *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft*, n° 35, December 1907, p. 27 sq., 29 ; J. Garstang, *The Land of the Hittites*, p. 352

sq.; « Hittite Archives from Boghaz-Keui », traduites de l'édition allemande du Dr. Winckler, par Méta E. Williams, *Annals of Archaeology and Anthropology*. IV. (Liverpool et Londres, 1912) p. 98. Nous avons déjà vu (p. 104), que dans les sceaux apposés sur le traité signé par les Hittites avec l'Egypte, on voit la reine en même temps que le roi. Si le Dr. H. Winckler a raison de penser (*op. cit.*, p. 29) que l'une des reines hittites était aussi la sœur de son époux le roi, nous trouverions dans cette parenté une autre preuve montrant que la règle de descendance maternelle était en vigueur chez les Hittites aussi bien que chez les anciens Egyptiens. Voir dans le présent ouvrage, p. 30 sq. et J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, II. 213 sqq.

427. Comparez Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*². I, 2, p. 629-633.

428. La figure des monnaies de Tarse diffère sur quelques points de détail. Voir les ouvrages cités précédemment, note 406.

429. Voir note 406.

430. J. G. Frazer. *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 358 sqq.

431. J. G. Frazer, *The Dying God*, p. 166 sqq.

432. Athénée, V. 54 p. 215 B, C. Le grand prêtre de la déesse syrienne à Hiérapolis occupait ses fonctions pendant une année, et portait une robe couleur de pourpre et une tiare d'or (Lucien, *de dea Syria*, 42). Nous pouvons supposer que la charge de prêtre d'Hercule à Tarse devint, au moins à une époque plus tardive, annuelle.

433. E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I (Stuttgart, 1884), § 339, p. 475: H. Winckler, dans *Keilinschriften und das Alte Testament*³ par E. Schrader, p. 88. Kuinda était le nom d'une forteresse de Cilicie, à quelque distance d'Anchiale et plus dans l'intérieur des terres (Strabon, XIV, 5, 10, p. 672).

434. E. Meyer, *op. cit.* I § 393, p. 480; C. P. Tiele, *Babylonisch-assyrische Geschichte*, p. 360. Sandon et Sandan se rencontrent fréquemment comme noms d'hommes en Cilicie. Ce sont sans doute des formes identiques ou modifiées du nom divin. Voir Strabon, XIV, 5, 14, p. 674; Plutarque, *Poplicola*, 17; *Corpus Inscriptionum Graecarum*, éd. Auguste Boeckh, etc. (Berlin, 1828-1877), t. III p. 200, n° 4401; Ch. Michel, *Recueil d'Inscriptions Grecques* (Bruxelles 1900), p. 718, n° 878; R. Heberdey et A. Wilhelm, « Reisen in Kilikien », *Denkschriften der Kaiser. Akademie der Wissenschaften, Philosoph. histor. Classe*, XLIV, (Vienne, 1896), n° VI, p. 46, 131 sq., 140 (Inscriptions 115, 218, 232).

435. Strabon XIV, 5, 10. p 672. On trouve le nom du grand-prêtre Ajax, fils de Teucer, sur les monnaies d'Olba, qui datent du début de notre ère (B. V. Head, *Historia Numorum*, Oxford, 1887, p. 609): et le nom de Teucer est aussi connu par des inscriptions. Voir p. 110, 115, 122.

436. E. L. Hicks, « Inscriptions from Western Cilicia », *Journal of Hellenic Studies*, XII (1891) p. 226, 263; R. Heberdey et A. Wilhelm, « Reisen in Kilikien », *Denkschriften der Kaiser. Akademie der Wissenschaften*, XLIV (1896), n° VI, p. 53, 88.

437. Ch. Michel, *Recueil d'Inscriptions Grecques* p. 718 sqq., n° 878. Tarkondimotos fut le nom de deux rois de la Cilicie orientale au premier siècle av. J.-C. L'un d'eux correspondit avec Cicéron et tomba à la bataille d'Actium. Voir Cicéron, *Epist. ad Familiares*. XV, 1, 2; Strabon. XIV, 5, 18, p. 676; Dion Cassius, XLI, 63, I, XLVII, 26, 2, L. 14, 2, LI. 2, 2, LI. 7, 4, LIV, 9, 2; Plutarque, *Antoine*, 61, B. V. Head, *Historia Numorum* (Oxford 1887), p. 618: W. Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* (Leipzig, 1903-1905), II p. 494 sq., n°ˢ 752, 753. On rencontre aussi Tarkudimme ou Tarkuwassimi comme nom d'un roi d'Ermé (?) ou Urmi (?) dans une inscription bilingue, hittite et cunéiforme, gravée sur un sceau d'argent Voir W. Wright, *The Empire of the Hittites* (Londres, 1886), p. 163 sqq.; L. Messerschmidt, *Corpus Inscriptionum Hettiticarum*, p. 42 sqq., pl. XLII, 9; *id*, *The Hittites*. p. 29 sq., P Jensen, *Hittiter und Armenier* (Strasbourg, 1898), p. 22, 50 sq. Dans cette inscription, le prof. Jensen propose de lire Tarbibi au lieu de Tarku. Comparez P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, (Gœttingen, 1896), p. 362-364.

438. Isocrate, *Or.* IX. 14 et 18 sqq., Pausanias, II, 29, 2 et 4: W. H. Engel, *Kypros*, I 212 sqq. A propos de Teucer et des Teucriens voir P. Kretschmer *op. cit.* p. 189-191. Kretschmer croit que la population indigène de Chypre appartenait à la race non-aryenne de l'Asie mineure.

439. W. E. Engel, *Kypros*, I. 216.

440. Porphyre, *De Abstinentia*, II 54 sq.; Lactance, *Divin. Inst.* I, 21. Quant à la date où l'usage fut aboli, Lactance dit : « Ce fut récemment sous, le règne d'Adrien ». Porphyre dit que la pratique fut abolie par Diphile, roi de Chypre, « au temps de Séleucus le théologien ». Puisqu'on ne sait rien de la date de Diphile, roi de Chypre, et de Séleucus le théologien, je me suis hasardé à supposer, en m'appuyant sur la phrase de Lactance, qu'ils étaient contemporains d'Adrien. Mais il est curieux de trouver des rois de Chypre régnant à une époque si tardive. Limitée par le pouvoir des gouverneurs romains, leur autorité n'a guère pu être que nominale, comme celle des rajahs dans l'Inde anglaise. Séleucus le théologien est peut-être, comme l'a supposé J. A. Fabricius (*Bibliotheca Graeca*[4], Hambourg, 1780-1809, vol. I, p. 86, comparez p. 522), le grammairien d'Alexandrie qui composa un travail volumineux sur les dieux (Suidas, *s. v.* Σέλευκος). Suétone rapporte une anecdote (*Tibère*, 56) sur un grammairien portant le nom de Séleucus, qui fut en faveur, pendant quelques temps seulement, à la cour de Tibère.

441. Lucien, *De dea Syria*, 49.

442. Diogenien, *Præfatio*, in *Paroemiographi Graeci*, éd. E. L. Leutsch et F. G. Schneidewin (Göttingen, 1839-1851) I, 180. Raoul-Rochette regardait cet usage comme faisant partie du rituel de la mort et de la résurrection du dieu. Il le comparait avec la crémation de Melcarth à Tyr. Voir son mémoire « Sur l'Hercule assyrien et phénicien », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XVII. Deuxième partie (1848), p. 32.

443. Lucien, *De dea Syria*, 54.

444. A. H. Sayce, dans l'*Empire of the Hittites*, de W. Wright, p. 186; W. M. Ramsay, « Pre-Hellenic monuments of Cappadocia », *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, XIV (1903), p. 81 sq.; C. P. Tiele, *Geschichte der Religion im Altertum*, I, 251; W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 333; P. Jensen, *Hittiter und Armenier*, p. 70, 150 sqq., 155 sqq.; F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, p. 44, 51 sq.; L. Messerschmidt, *The Hittites*, p. 40. Sir W. M. Ramsay pense (*l. c.*) que Tark était le nom indigène du dieu qui avait son sanctuaire à Dastarkon en Cappadoce et que les Grecs appelaient l'Apollon de Cataonie; son temple était adoré dans toute la Cappadoce (Strabon, XIV, 2, 5, p. 537). Le prof. Hommel prétend que Tarku ou Tarchu était la principale divinité des Hittites, adorée dans tout le sud de l'Asie Mineure. Le prof. W. Max Müller est d'avis que Targh ou Tarkh ne désignait pas une divinité spéciale, mais que c'était le nom commun hittite pour « dieu ». Il y a des raisons de croire que le dieu du tonnerre hittite était Teshub ou Teshop. Voir note 412.

445. J. T. Bent, « Explorations in Cilicia Tracheia », *Proceedings of the Royal Geographical Society*, N. S., XII (1890), p. 458; *id.*, « A Journey in Cilicia Tracheia », *Journal of Hellenic Studies*, XII (1891), p. 222; W. M. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor* (Londres, 1890), p. 22, 364. Sir W. M. Ramsay a indiqué des raisons faisant penser qu'Olba était une forme grécisée du nom indigène Ourba (prononcez Ourwa), avant que J. T. Bent ait découvert l'emplacement et le nom de la ville.

446. J. Theodore Bent, « Explorations in Cilicia Tracheia », *Proceedings of the Royal Geographical Society*, N. S., XII (1890), p. 445, 450, 453; *id.*, « A Journey in Cilicia Tracheia », *Journal of Hellenic Studies*, XII (1891), p. 208, 210-212, 217-219; R. Heberdey et A. Wilhelm, « Reisen in Kilikien », *Denkschriften der Kaiser. Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-historische Classe*, XLIV (Vienne, 1896), N° VI, p. 49-70; D. G. Hogarth et J. A. R. Munro, « Modern and ancient Roads in Eastern Asia Minor », *Royal Geographical Society; Supplementary Papers*,

vol. III, partie 5 (Londres, 1893), p. 653 sq. Sur les pirates ciliciens, voir Strabon, XIV, 5, 2, p. 668 sq.; Plutarque, *Pompée*, 24; Appien, *Bellum Mithridat.*, 92 sq.; Dion Cassius, XXXVI, 20-24 [3, 6], éd. L. Dindorf; Cicéron, *De imperio Cn. Pompeii*, 11 sq.; Th. Mommsen, *Roman History* (Londres, 1868), III, 68-70, IV, 40-45, 118-120. Au sujet des armoiries gravées sur leurs villes, voir J. T. Bent, « Cilician Symbols », *Classical Review*, IV (1890), p. 321 sq. Parmi ces armoiries sont une massue (l'insigne d'Olba), une grappe de raisins, les bonnets des Dioscures, le symbole à trois pieds, etc. Sur les cèdres et le bois pour la construction des navires que produisait la Cilicie dans l'antiquité, voir Théophraste, *Historia Plantarum*, III, 2, 6, IV. 5, 5. Cèdres et sapins ne se trouvent plus maintenant que sur les versants supérieurs du Taurus. Les Yuruks, en errant avec leurs troupeaux, causent le plus grand mal aux forêts; car ils allument leurs feux sous les arbres, incisent les sapins pour en tirer de la térébenthine, se servent pour leurs cabanes et leurs ruches de l'écorce des cèdres, et dénudent des étendues entières du pays afin que le gazon y pousse pour leurs moutons et leurs chèvres. Voir J. T. Bent, dans les *Proceedings of the Royal Geographical Society*, N. S., XII (1890), p. 453-458.

447. D. G. Hogarth. *A Wandering Scholar in the Levant* (Londres, 1896), p. 57 sq.

448. J. Theodore Bent, « Explorations in Cilicia Tracheia », *Proceedings of the Royal Geographical Society*, N. S., XII (1890), p. 445 sq., 458-460; *id.*, A Journey in Cilicia Tracheia », *Journal of Hellenic Studies*, XII (1891), pp. 220-222; E. L. Hicks, « Inscriptions from Western Cilicia », *ib.* p. 262-270; R. Heberdey et A. Wilhelm, « Reisen in Kilikien », *Denkschriften der Kaiser. Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Classe*, XLIV (Vienne, 1896) N° VI, p. 83-91; W. M. Ramsay et D. G. Hogarth, dans l'*American Journal of Archaeology*-VI (1890), p. 345; Ch. Michel, *Recueil d'Inscriptions Grecques*, p. 858, N° 1231. Bent donne quelque part (*Journal of Hellenic Studies*, XII, 222) le chiffre de 3800 pieds (environ 1159 mètres) pour l'altitude d'Olba; mais c'est là une faute d'impression, car ailleurs (*Proceedings of the Royal Geographical Society*, N. S. XII, 446, 458, il donne le chiffre approximatif de 6000 pieds (1830 mètres). MM. Heberdey et Wilhelm ont malheureusement répété la faute,) *op. cit.* p. 84, note 1). La haute tour d'Olba est représentée sur les monnaies de la ville, voir G. F. Hill. *Catalogue of the Greek Coins of Lycaonia, Isauria, and Cilicia* (Londres, 1900), pl. XXII, 8.

449. Sir Charles Lyell, *Principles of Geology* [12] (Londres, 1875), II, 518 sqq; *Encyclopaedia Britannica*, 9e édition, *s. v.* « Caves », V, 265 sqq. Comparez mes notes sur Pausanias, I, 35, 7, VIII, 29. 1.

450. J. T. Bent, dans les *Proceedings of the Royal Geographical Society*, N. S., XII (1890), p. 447.

451. Fr. Beaufort, *Karmania* (Londres, 1817), p. 240 sq.

452. Strabon, XIV, 5, 5, p. 670 sq; Méla, I. 72-75, éd. G. Parthey; J. T. Bent, « Explorations in Cilicia Tracheia », *Proceedings of the Royal Geographical Society*, N. S. XII (1890), p. 446-448; *id.*, « A Journey in Cilicia Tracheia », *Journal of Hellenic Studies*, XII (1891), p. 212-214; R. Heberdey et A. Wilhelm, « Reisen in Kilikien », *Denkschriften der Kaiser. Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Classe*, XLIV (1896), N° VI, p. 70-79. M. D. G. Hogarth a eu la bonté de mettre à ma disposition quelques notes qui résument ses souvenirs sur la caverne de Corycie. Tous ces écrivains modernes confirment l'exactitude générale de la description donnée par Strabon et Méla. M. Hogarth parle cependant d'exagération à propos de la description de Méla, mais A. Wilhelm n'admet pas cette opinion. Sur les ruines de la cité de Corycus, distante de la caverne de trois mille environ, voir Fr. Beaufort, *Karmania* (Londres, 1817), p. 232-238; R. Heberdey und A. Wilhelm, *op cit.*, p. 67-70.

453. La suggestion est de A. B. Cook. Voir son article, « The European Sky-God ». *Classical Review*, XVII (1903), p. 418 note [2].

454. J. T. Bent, dans les *Proceedings of the Royal Geographical Society*, N.

S., XII (1890), p. 448; *id.*, dans *Journal of Hellenic Studies*, XII (1891) p. 214-216. Pour l'inscription renfermant les noms des prêtres, voir R. Heberdey et A. Wilhelm, *op. cit.* p. 71-79; Ch. Michel, *Recueil d'Inscriptions grecques*, p. 718 sqq.; N° 878; plus haut, p. 110.

455. Méla, I. 76, éd. G. Parthey (Berlin, 1867). La caverne de Typhon est décrite par J. T. Bent, *ll. cc.*

456. Eschyle, *Prométhée Enchaîné*, 351-372.

457. Pindare, *Pyth.* I, 30 sqq., qui parle du géant comme » élevé dans la caverne aux noms multiples de Cilicie ».

458. Apollodore, *Bibliotheca*, I, 6, 3.

459. Pausanias, VIII, 29, 1, avec mes notes. Pausanias fait mention (VIII, 32,5, d'ossements de dimensions surhumaines conservés à Mégalopolis, et que la superstition populaire croyait être les ossements du géant Hopladamus.

460. Pausanias, VIII, 29, 1.

461. A. Holm, *Geschichte Siciliens im Alterthum* (Leipzig, 1870-1874), I, 57, 356.

462. (Sir) Edward B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind*[3] (Londres, 1878), p. 322, qui apporte beaucoup de preuves analogues.

463. J. T. Bent, « Explorations in Cilicia Tracheia », *Proceedings of the Royal Geographical Society*, N. S. XII. (1890), p. 448 sq.; *id.*, « A Journey in Cilicia Tracheia », *Journal of Hellenic Studies*, XII (1891), p. 208-210; R. Heberdey et A. Wilhelm, « Reisen in Kilikien », *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe*, XLIV (Vienne, 1896), N° VI, p. 51-61.

464. Voir dans le présent ouvrage, p. 18.

465. B. V. Head, *Historia Numorum* (Oxford, 1887), p. 616 [Cependant, G. F. Hill m'écrit : « L'attribution à Tarse des monnaies d'Athch n'est pas justifiée. Head lui-même ne la donne que comme douteuse. Je croirais plus volontiers que ces monnaies sont d'une partie plus éloignée de l'Orient. » Dans l'incertitude qui entoure ce point, j'ai laissé le texte sans changements. *Note de la seconde édition anglaise*].

466. Le nom d''Athar-'atheh se trouve dans une inscription à Palmyre. Voir G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, N° 112, p. 267-270. En décomposant Atargatis en 'Athar-'atheh ('Atar-'ata), je suis E. Meyer (*Geschichte des Altertums*[2], I. 2 p., 605, 650 sq.); F. Baethgen (*Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, p. 68-75); Fr. Cumont (*s. v.* « Atargatis », Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II, 1896); G. A. Cooke (*l. c.*); C. P. Tiele (*Geschichte der Religion im Altertum*, I, 245); F. Hommel, (*Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, p. 43 sq.); le Père Lagrange (*Etudes sur les Religions sémitiques*[2], p. 130) et L. B. Paton (*s. v.* « Atargatis », *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de J. Hastings, II, 164 sq.). Dans le grand temple d'Hiérapolis-Bambyce s'élevait une mystérieuse statue d'or entre les images d'Atargatis et de son compagnon mâle. Elle ne ressemblait à aucun des deux, mais combinait les attributs d'autres dieux. Certains l'interprétaient comme Dionysos, d'autres comme Deucalion, et d'autres encore comme Sémiramis, car, sur sa tête, perchait une colombe d'or, symbole que la tradition associait à Sémiramis. Les Syriens donnaient à la statue un nom que Lucien traduit par un « signe » (σημήιον). Voir Lucien, *De dea Syria*, 33. F. Baethgen a conjecturé avec quelque apparence de raison, que le nom que Lucien traduit ainsi était en réalité 'Athch (עתה), que l'on pouvait très facilement confondre avec le mot syrien signifiant « signe ». (אתא). Voir F. Baethgen, *op. cit.*, p. 73. Une monnaie d'Hiérapolis, qui date du troisième siècle ap. J. C., représente les images du dieu et de la déesse assises sur des taureaux et des lions, avec, entre eux, l'objet mystérieux enfermé dans une châsse, que surmonte un oiseau, probablement une colombe. Voir J. Garstang, *The Syrian Goddess* (Londres, 1913), p. 22 sq., 70 sqq., avec la figure 7. Les auteurs modernes cités au début de cette note ont interprété l''Athch syrien comme étant un dieu mâle, l'amant d'Atar-

gatis, et identique de nom et de caractère à l'Atys de Phrygie. Ils ont peut-être raison; mais aucun d'eux ne parait avoir remarqué que le même nom d''Atheh s'appliquait à la déesse de Tarse.

467. A propos de la statue, voir dans le présent ouvrage, p. 105.

468. Lucien, *De dea Syria*, 31.

469. Macrobe, *Saturn*, I, 23, 12 et 17-19. Le nom grec de Baalbek était Héliopolis : « La ville du Soleil ».

470. G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, p. 163, 164. Sur la statue est gravée une longue inscription, qui appartient, par le style de l'écriture au type archaïque représenté par la pierre Moabite. Son contenu montre qu'elle est antérieure à l'époque de Tiglath-Piléser III (745-727 av. J., C.). Sur Hadad, le dieu syrien du tonnerre, voir F. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, p. 66-68; C. P. Tiele, *Geschichte der Religion im Altertum*, I, 248 sq.: M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions Sémitiques*², p. 92 sq. C'est l'opinion de P. Jensen que Hadad était l'époux d'Atargatis à Hiérapolis-Bambyce (*Hittiter und Armenier*, p. 171); cet auteur indique aussi son caractère de dieu du tonnerre et de fertilité, *ibid.*, p. 167. J. Garstang est de la même opinion (*The Syrian Goddess*, p. 25 sqq.). Que le nom de la grande divinité mâle d'Hiérapolis-Bambyce était Hadad, c'est ce que rendent presque certain des monnaies de la cité qui furent frappées au temps d'Alexandre le Grand par un roi-prêtre, Abd-Hadad, dont le nom signifie « serviteur de Hadad ». Voir B. V. Head, *Historia Numorum* (Oxford, 1887), p. 654; J. Garstang, *The Syrian Goddess*, p. 27, avec la figure 5.

471. H. Zimmern, dans *Die Keilinschriften und das Alte Testament*³, d'E. Schrader, p. 442-449; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (Giessen, 1905-1912), I. 146-150, avec *Bildermappe*, pl. 32, fig. 97. Le bas-relief assyrien est aussi reproduit dans le *Lexikon der griech. and. röm. Mythologie* de W. H. Roscher, *s. v.* « Marduk », II. 2350. Le mot babylonien *ramâmu* « pousser des cris perçants, mugir » a son équivalent en hébreu *ra"am* « tonner ». Les deux noms Adad (Hadad) et Ramman se rencontrent réunis dans la forme Hadadrimmon dans Zacharie, XII, 11 (avec la note de S. R. Driver, *Century Bible*).

472. Cf. p. 94, 96.

473. Cf. *supra*, p. 101. Cependant l'animal ressemble plutôt à une chèvre, voir note 409.

474. Cf. p. 103.

475. G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Lycaonia, Isauria, and Cilicia*, p. 181, 182, 185, 188, 190, 228.

476. E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I (Stuttgart, 1884), p. 246 sq.; F. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, p. 76 sq. Les Juifs idolâtres mettaient des tables pour Gad, c'est à-dire pour la Fortune (Isaïe, LXV, 11, traduction anglaise revue).

477. Macrobe, *Saturn.*, III, 8, 2; Servius, sur Virgile, *En.*, II., 632.

478. Ephippe, cité par Athénée, XII, 53, p. 537.

479. F. Baethgen, *op. cit.*, p. 77; G. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, p. 269.

480. Cf. p. 115.

481. Strabon, XIV, 5, 16, p. 675.

482. B. V. Head, *Historia Numorum* (Oxford, 1887), p. 605 sq.: G. F. Hill. *Catalogue of the Greek Coins of Lycaonia, Isauria, and Cilicia*, p. CXVII sqq., 95-98, planches XV, XVI, XL, 9; G. Macdonald, *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection*, II, 536 sqq., pl. LIX, 11-14. Le personnage mâle et le personnage femelle sont sur des monnaies séparées. L'attribution à Mallus des monnaies portant la figure de femme et le cône de pierre a été mise en question par J. P. Six et G. H. Hill. Je suis l'opinion de F. Imhoof-Blumer et B. V. Head [G. F. Hill nous écrit cependant que personne ne maintient aujourd'hui l'attribution de ces monnaies à Mallus. Imhoof-Blumer lui-même les assigne, par conjecture, à Aphrodisias en Cilicie, et G. F. Hill regarde cette conjecture comme

très plausible. Voir F. Imhoof-Blumer, *Kleinasiatische Münzen* (Vienne, 1901-1902), II, 435 sq. Dans l'incertitude qui prévaut encore sur ce sujet, nous nous sommes abstenus de modifier le texte. Il importe peu à notre but que la déesse cilicienne ait été adorée à Mallus ou à Aphrodisias. *Note de la seconde édition anglaise*].

483. Cf. p. 24 sq.

484. Philon de Byblos, dans les *Fragmenta Historicorum Græcorum*, éd. C. Müller, III, 569. El est représenté avec trois paires d'ailes sur les monnaies de Byblos. Voir G. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient classique*, II. 174; M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, p. 72.

485. Imhoof-Blumer, *s. v.* « Kronos », dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, de W. H. Roscher, II, 1572; G. F. Hill, *Catalogue of Greek Coins of Lycaonia, Isauria, and Cilicia*, p. CXXII, 99 pl. XVII, 2.

486. G. F. Hill, *op. cit.*, p. CXXI, sq., 98, pl. XVII, I.

487. Le Zeus Olybrien d'Anazarba ou Anazarbus était aussi probablement une divinité cilicienne indigène déguisée sous un extérieur grec, mais nous ne savons rien de sa vraie nature et de son culte. Voir W. Dittenberger. *Orientis græci Inscriptiones selectae* (Leipzig, 1903-1905), II, p. 267, N° 577; Etienne de Byzance, *s. v.* Ἄδανα (où la leçon des mss. Ὄλυμβρος a été à tort changé en Ὄλυμπος par Salmasius).

488. Strabon, XIV, 5, 19, p. 676. Strabon ne dit pas expressément si les ministres de la déesse étaient des hommes ou des femmes. Il y avait un cap appellé Sarpedon près de l'embouchure de la rivière Calycadnus dans la Cilicie occidentale (Strabon, XIII, 4. 6, p. 627. XIV, 5, 4, p. 670), où Sarpédon (ou Apollon sarpédonien) avait un temple et un oracle. Le temple était taillé dans le roc, et renfermait une statue du dieu. Voir R. Heberdey et A. Wilhelm « Reisen in Kilikien », *Denkschriften der kaiser. Akademie der Wissenschaften*, *Philosoph. histor. Classe*, XLIV (Vienne, 1896), n°ˢ VI, p. 100, 107. Cet Apollon sarpédonien était sans doute une divinité indigène, parente de l'Artémis Sarpédonienne.

489. E. J. Davis, *Life in Asiatic Turkey*, p. 128-134; J. T. Bent « Recent Discoveries in Eastern Cilicia », *Journal of Hellenic Studies*, XI (1890), p. 234 sq.; E. L. Hicks « Inscriptions from Eastern Cilicia ». *ibid.*, p. 243 sqq. L'emplacement d'Hiéropolis-Castabala a été identifié pour la première fois par J. T. Bent, grâce à des inscriptions. Sur les monnaies de la cité, voir Fr. Imhoof-Blumer « Zur Münzkunde Kilikiens », *Zeitschrift für Numismatik*, X (1883), p. 267-290; G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Lycaonia, Isauria and Cilicia*, p. C-CII, 82-84, pl. XIV, 1-6; G. Macdonald. *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection*, II, 534 sq.

490. Sur la différence entre Hiéropolis et Hiérapolis, voir Sir W. M. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, p. 84 sq. Selon lui, les villes de ce nom s'élevèrent peu à peu autour d'un sanctuaire: là où l'influence grecque dominait la ville, la ville avec le temps éclipsait le sanctuaire et devenait connue sous le nom de Hierapolis, ou la cité sainte; mais là où l'élément indigène gardait le premier rang, la ville continuait à être connue sous le nom d'Hiéropolis, ou la cité du sanctuaire.

491. E. L. Hicks « Inscriptions from Eastern Cilicia », *Journal of Hellenic Studies*, XI (1890), p. 251-253; R. Heberdey et A. Wilhelm, *op. cit.*, p. 26. Ces auteurs ne s'accordent pas très bien sur la façon de lire et de rétablir les vers, qui sont gravés sur une pierre calcaire, parmi les ruines. Je suis la version de MM. Heberdey et Wilhelm.

492. J. T. Bent et E. L. Hicks, *op. cit.*, p. 235, 246 sq.; R. Heberdey et A. Wilhelm, *op cit.*, p. 27.

493. Strabon, XII, 2, 7, p. 537. Voir p. 89. La ville cilicienne de Castabala, dont l'emplacement est identifié par des inscriptions, n'est pas mentionnée par Strabon. Il est très peu vraisemblable que, avec sa connaissance profonde de l'Asie Mineure, il ait pu se tromper au point de situer la ville en Cappadoce, au nord des montagnes du Taurus, au lieu d'en la Cilicie, qui est au sud de cette

chaîne. Il est plus probable qu'il y avait deux cités du même nom, et que Strabon a omis de mentionner l'une d'elles. Il y avait de même deux villes du nom de Comana, l'une en Cappadoce, l'autre dans le Pont; dans toutes deux, on adorait la même déesse avec des rites différents. Voir Strabon, XII, 2, 3, p. 535. XII, 3, 32, p. 557. L'emplacement des diverses Castabalas mentionnées par les écrivains anciens est discuté par F. Imhoof-Blumer, « Zur Münzkunde Kilikiens », *Zeitschrift für Numismatik*, X (1883), p. 285-288.

494. Voir J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, 37 sq.

495. Jamblichus, *De mysteriis*, III, 4.

496. Une autre déesse cilicienne était Athénée de Magarsus, à qui Alexandre le Grand offrit des sacrifices avant la bataille d'Issus. Voir Arrien, *Anabase*, II, 5, 9; Etienne de Byzance, *s. v.* Μάγαρσος; J. Tzetzes, *Scol. on Lycophron*, 444. Le nom de la ville semble être oriental; il venait peut-être du mot sémitique signifiant « caverne ». Sur l'importance des cavernes dans la religion sémitique, voir W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*[2], p. 197 sqq. L'emplacement de Magarsus paraît se trouver à Karatash, colline s'élevant près de la mer à l'extrémité méridionale de la plaine de Cilicie, à quarante-cinq milles au sud d'Adana. Les murs de la ville, bâtis en gros blocs de calcaire, s'élèvent encore à une hauteur de plusieurs assises, et une inscription qui mentionne les prêtres de l'Athénée de Magarsus a été trouvée en cet endroit. Voir R. Heberdey et A. Wilhelm, « Reisen in Kilikien, » *Denkschriften der kaiser. Akademie der Wissenscaften, Pilosoph. histor. Classe.* XLIV (1896), VI, p. 6, n° 10.

497. E. T. Atkinson. *The Himalayan Districts of the North-Western Provinces of India*, II (Allahabad, 1884), p. 826 sq.

498. Le Rév. G. E. White (missionnaire à Marsovan, dans l'ancien Pont), dans une lettre à moi datée du 11 février 1907.

499. Strabon, XIV, 5, 9, p 671 sq; Arrien, *Anabase*, II, 4; Athénée, XII, 39, p. 530 A, B. Comparez Etienne de Byzance, s. v. Ἀγχιάλη; Georges le Syncelle, *Chronographia*, t. I, p. 312, éd. G. Dindorf (Bonn. 1829). On n'a pu encore découvrir l'emplacement d'Anchiale. A Tarse même, on a quelquefois identifié avec le monument de Sardanapale les ruines d'une vaste structure quadrangulaire. Voir E. J. Davis, *Life in Asiatic Turkey*, p. 37-39; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 536 sqq. Mais D. G. Hogarth nous dit que les ruines en question semblent être les fondations d'un temple romain. R. Koldewey a déjà souligné l'erreur. Voir son article « Das sogenannte Grab des Sardanapal zu Tarsus ». *Aus der Anomia* (Berlin, 1890), p. 178-185.

500. Voir G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 542 sq. Ils croient que le personnage représentait le roi dans l'attitude ordinaire d'adoration, le bras droit levé et le pouce reposant sur l'index.

501. L. Messerschmidt, *Corpus Inscriptionum Hettiticarum*, p. 17-19, pl. XXI-XXV; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 492, 494 sq., 528-530, 547; J. Garstang, *The Land of the Hittites*, p. 107-122.

502. Le Prof. W. Max Müller est d'avis que la civilisation hittite et le système d'écriture des Hittites étaient développés en Cilicie plutôt qu'en Cappadoce (*Asien und Europa*, p. 350).

503. Selon Bérose et Abydénus, ce n'est pas Sardanapale (Assourbanipal), mais Sennachérib qui bâtit ou rebâtit Tarse d'après le style de Babylone, faisant couler le fleuve du Cydnus à travers la ville. Voir *Fragmenta Historicorum Græcorum*, éd. C. Müller, II, 504, IV, 282; C. P. Tiele, *Babylonisch assyrische Geschichte*, p. 297 sq.

504. Diodore de Sicile, II, 27; Athénée, XII, 38, p. 529; Justin, I, 3.

505. G. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient classique*, III, 422 sq. Sur les inscriptions, qui se rapportent à lui, voir C. F. Lehmann (-Haupt), qui les discute longuement dans *Samassumukin, König von Babylonien. 668-648 v. Chr.* (Leipzig, 1892).

506. Abydenus, dans *Fragmenta Historicorum Græcorum*, éd. C. Müller, IV, 282; Georges le Syncelle, *Chronographia*, I, p. 396, éd. G. Dinforf; E. Meyer,

Geschichte des Alterthums, I, (Stuttgart, 1884). p. 576 sq.; G. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient classique*, III, 482-485. C. P. Tiele pensait que l'histoire de la mort de Saracus pouvait être une version populaire, mais faussée, de la mort de Shamashshumukin (*Babylonisch-assyrische Geschichte*, p. 410 sq.). Zimri, roi d'Israël, se jeta aussi dans les flammes, dans son palais, pour échapper à ses ennemis (I, Rois, XVI, 18).

507. Hérodote, I. 86 sq.

508. Raoul-Rochette, « Sur l'Hercule assyrien et phénicien », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XVII. Deuxième partie (Paris, 1848), p. 274.

509. J. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, t. I (Oxford, 1880), p. LXXXVI, LXXXVII-XC (*Sacred Books of the East*, t. IV).

510. *Zend-Avesta*, *Vendidâd*, Fargard, V, 7, 39-44 (*Sacred Books of the East*, IV, 60 sq.).

511. *Zend-Avesta*, traduit par J. Darmesteter, I, p. XC, 9. 110 sq. (*Sacred Books of the East*, IV).

512. Strabon, XV, 3, 14, p. 732. On ne pouvait même pas apporter de l'or près d'un cadavre, à cause de la ressemblance de ce métal avec le feu (*id.*, XV, 3, 18, p. 734).

513. Sarde a tombé dans l'automne de 546 av. J.-C. (E. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, I (Stuttgart, 1884), p. 604). Bacchylide naquit probablement entre 512 et 505 av. J. C. Voir R. C. Jebb, *Bacchylides, the Poems and Fragments* (Cambridge, 1905), p. 1 sq.

514. Bacchylide, III, 24-62.

515. F. G. Welcker, *Alte Denkmäler* (Göttingen. 1849-1864), III, pl. XXXIII; A. Baumeister, *Denkmäler des klassischen Altertums* (Munich et Leipzig, 1885-1888), II, 796, fig. 860; A. H. Smith, « Illustrations to Bacchylides », *Journal of Hellenic Studies*, XVIII (1898), p. 267-269; G. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient classique*. III, 618 sq. Il est vrai que Cambyse fit déterrer le cadavre du roi égyptien Amasis, le fit mutiler et brûler; mais cet acte est expressément flétri par l'historien ancien comme un outrage à la religion persane (Hérodote, III, 16).

516. Raoul-Rochette, « Sur l'Hercule assyrien et phénicien », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XVII. Deuxième partie (Paris, 1848), 1 p. 277 sq.; M. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, IV[5], 330-332; Ed. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, I (Stuttgart, 1884), p. 604; G. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient classique*. III, 618.

617. Hérodote, I, 7.

518. Cf. p. 89, 133.

519. Hygin, *Fab.* 243; Pline, *Hist. Nat.*, VIII, 155.

520. Voir W. Robertson Smith, « Ctesias and the Semiramis Legend », *English Historical Review*, II (1887), p. 303-317. Mais la légende de Semiramis paraît s'être formée autour de la personne d'une reine d'Assyrie véritable, du nom de Shammuramat, qui vécut vers la fin du IXe siècle av. J.-C., et que l'on connaît par des inscriptions historiques. Voir C. F. Lehmann-Haupt, *Die historische Semiramis und ihre Zeit* (Tübingen, 1910), p., 1 sqq., *id.*, *s. v.* « Semiramis », dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie* de W. H. Roscher, IV, 678 sqq.; J. G. Frazer, *The Scapegoat*, p. 369 sqq.

521. Cf. p. 87 sq.

522. Dans la Grèce ancienne, il semble qu'on trouve un souvenir de cet usage pour les veuves de périr sur le bûcher dans la légende qui rapporte que, tandis que le corps de Capanée était consumé par les flammes, sa femme Evadné se jeta dans le feu et périt. Voir Euripide, *Suppliantes*, 980 sqq.; Apollodore, *Bibliotheca*, III, 7, 1; Zénobe, *Cent.* 1, 30; Ovide, *Tristes*, V, 14, 38.

523. Isaïe, XXX, 33. La version anglaise revue donne « un Topheth » au lieu de « Tophet ». Mais l'hébreu ne possède pas d'article indéfini (ces quelques passages de la Bible où est employé l'araméen חד ne forment pas une exception à la

régle), et il n'y a aucune preuve que Tophet (Topheth) ait jamais été employé dans un sens général. W. Robertson Smith a, avec raison, interprété le passage d'Isaïe dans le sens que nous indiquons dans le texte; mais il nie qu'il contienne aucune allusion au sacrifice d'enfants. Voir ses *Lectures on the Religion of the Semites*[2], p. 372 sq. Il remarque (p. 372, note[3]) : « Le corps de Saul fut brûlé (I, Sam., XXXI, 12), peut-être pour le préserver du danger d'être exhumé par les Philistins, mais plus probablement dans une intention religieuse, et presque comme un acte d'adoration, car ses ossements furent enterrés sous le tamaris sacré de Jabesh ». Dans I Chroniques X, 12, l'arbre sous lesquels les ossements de Saul furent enterrés n'est pas un tamaris, mais un térébinthe ou un chêne.

524. 2 Chroniques, XVI, 14, XXI, 19; Jérémie, XXXIV, 5. Il n'y a aucune raison pour supposer, à propos de Jérémie XXXIV, 5, qu'on ne brûlait que des aromates à ces occasions; aucun de ces trois passages ne fait la moindre mention d'aromates brûlés. Les « doux parfums et les aromates de toutes sortes préparés par l'art des apothicaires » que l'on plaça dans le lit du roi défunt (2 Chroniques, XVI, 14), étaient sans doute destinés à l'embaumer, non à être brûlés à ses funérailles. Car, si « de grandes crémations » avaient lieu régulièrement pour les rois défunts de Juda, il n'y a aucune preuve (sauf dans le cas douteux de Saul) que leurs cadavres aient été brûlés. Le passage d'Isaïe semble montrer que, ce qu'on brûlait aux funérailles d'un roi, était un grand bûcher vide. Renan a bien vu que cette coutume était d'origine païenne (*Histoire du Peuple d'Israël*, III, 121, note).

525. Josèphe, *Bell. Jud.* V, 4, 1. Voir *Encyclopaedia Biblica*, *s. v.* « Jerusalem » t. II, 2423 sq.; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 160.

526. Sur le culte de Moloch, voir l'Appendice I à la fin du volume. Nous tenons à remercier le Rév. Professeur R. H. Kennett, qui nous a indiqué la déduction que l'on peut faire de l'identification de la vallée de l'Hinnom avec le Tyropéon.

527. W. M. Thomson, *The Land and the Book. Central Palestine and Phœnicia* (Londres, 1883), p. 575-579; Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*[3] (Londres, 1867), II, 430 sqq.; K. Baedeker. *Palestine and Syria*[4], (Leipzig, 1906), p. 255.

528. Hérodote, V, 92, 7.

529. C. Bock, *Temples and Elephants* (Londres, 1884), p. 73-76.

530. Raoul-Rochette a, il y a longtemps, soutenu cette opinion, relativement à la mort et de Sardanapale et de Crésus. Il supposait que « le monarque assyrien, réduit à la dernière extrémité, aurait voulu, par le genre de mort qu'il avait choisi, donner à son sacrifice la forme d'une apothéose, et s'identifier avec le dieu national de son pays en se laissant consumer comme lui sur le bûcher; de cette manière, en effet, la mythologie et l'histoire se seraient combinées dans une légende, où le dieu et le monarque auraient fini par se confondre, ce qui n'a sans doute rien que de très conforme aux idées et aux habitudes de la civilisation asiatique ». Voir son mémoire « Sur l'Hercule assyrien et phénicien », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XVII. Deuxième partie (Paris, 1848), p. 247 sq., 271 sqq. Il a de même pleinement reconnu la notion de régénération par le feu (*op. cit*, p. 30 sq.). Il est utile de noter que Crésus brûla sur un énorme bûcher les offrandes riches et opulentes qu'il dédia à Apollon à Delphes. Il pensait, dit Hérodote (I, 50), que, ainsi, le dieu prendrait possession de ces offrandes.

531. Sur Isis, voir Plutarque, *Isis et Osiris*, 16. Sur Déméter, voir Homère, *Hymne à Déméter*, 231-262; Apollodore, *Bibliotheca*, I, 5, 1; Ovide, *Fastes*, IV, 547-560. Sur Thétis, voir Apollonius de Rhodes, *Argon*, IV, 865-879; Apollodore, *Biblioth.* III, 13, 6. La plupart de ces auteurs expriment très clairement l'idée que le feu consumait l'élément mortel et laissait l'élément immortel. C'est ainsi que Plutarque dit, Περικαίειν τὰ θνητὰ τοῦ σώματος. Apollodore dit (I. 5, 1), εἰς πῦρ κατετίθει τὸ βρέφος καὶ περιῄρει τὰς θνητὰς σάρκας αὐτοῦ et encore (III-13-6) εἰς τὸ πῦρ ἐγκρύβουσα τῆς νυκτὸς ἔφθειρεν ὃ ἦν αὐτῷ θνητὸν πατρῷον. Apollonius de Rhodes

dit : Ἡ μὲν γὰρ βροτέας αἰεὶ περὶ σάρκας ἔδαιεν νύκτα διὰ μέσσην φλογμῷ πυρός, et on lit dans Ovide,

> Inque foco pueri corpus vivente favilla
> Obruit, humanum purget ut ignis onus.

Sur l'usage de faire passer les enfants au-dessus d'un feu en guise de purification, voir notre note « The Youth of Achilles », *Classical Review*, VII (1893), p. 293 sq. et l'Appendix à mon édition d'Apollodore, *Bibliotheca*, t. II, p. 311 sqq. Sur la vertu purificative que les Grecs attribuaient au feu, voir aussi Erwin Rhode *Psyché*[3] (Tübingen et Leipzig, 1903) II, 101, note 2. Les Warramungas de l'Australie Centrale gardent la tradition d'un grand homme qui « brûlait les enfants dans le feu pour les rendre plus vigoureux » (B. Spencer et F. J. Gillen. *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1904, p. 429).

532. On dit qu'elle rendit la jeunesse à son époux Jason, à son beau-père Eson, aux nourrices de Dionysos et à leurs maris (Euripide, *Médée*, Argum.; Scoliaste sur Aristophane, *Chevaliers*, 1321 ; comparez Plaute, *Pseudolus*, 879 sqq.); et elle employa avec succès le même procédé pour un vieux bélier (Apollodore, *Bibl.* I, 9, 27; Pausanias, VIII, 11, 2; Hygin., *Fab.* 24).

533. Pindare, *Olymp.* I, 40 sq., avec le scoliaste ; J. Tzetzes, *Scol. sur Lycophron*, 152.

534. Jamblichus, *De mysteriis*, V. 12.

535. Lucien, *De morte Peregrini*, 27 sq.

536. Diogène Laerce. VIII-2-69 sq.

537. Lucien, *De morte Peregrini*, 25; Strabon, XV, 1, 64 et 68, p. 715, 717 ; Arrien, *Anabase*, VII, 3.

538. J. G. Frazer, *The Dying God*, p. 42 sqq.

539. Hérodote, I, 7.

540. Joannes Lydus, *De magistratibus*, III, 64.

541. Voir note 434.

542. Plutarque, *Quæstiones Græcæ*, 45. On adorait Zeus Labrandeus dans le village de Labraunda, situé dans un col de montagnes, près de Mylasa en Carie. Le temple était ancien. Une route appelée la Voie Sacrée conduisait en descendant la colline, à quelques dix milles de là, à Mylasa, cité de temples en marbre blanc et de colonnades qui s'élevait dans une plaine fertile au pied d'une montagne abrupte, où se trouvaient des carrières de marbre. Des processions, portant les emblèmes sacrés, allaient, par la Voie Sacrée de Mylasa à Labraunda. Voir Strabon, XIV, 2, 23, p. 658 sq. La hache à double tranchant figure sur les ruines et les monnaies de Mylasa (Ch. Fellows, *An Account of Discoveries in Lycia*, Londres, 1841, p. 75; B. V. Head, *Historia Numorum*, Oxford, 1887, p. 528 sq.). Un cavalier portant une hache de ce genre se rencontre souvent sur les monnaies de plusieurs villes de Lydie et de Phrygie. A Thyatira, ce héro porteur de hache était appelé Tyrimnus, et des jeux étaient célébrés en son honneur. On l'identifiait à Apollon et au soleil. Voir B. V. Head, *Catalogue of the Greek Coins of Lydia* (Londres, 1901), p. CXXVIII. Sur une monnaie de Mostène, en Lydie, la hache à double tranchant est représentée entre une grappe de raisin et une gerbe de blé, comme si c'était un emblème de fertilité (B. V. Head, *op. cit.* p. 162, pl. XVII, 11).

543. L. Preller, *Griechische Mythologie*, I[4] (Berlin, 1894), pp. 141 sq. Sur le dieu hittite et sa hache, voir *supra*, p. 104.

544. Nicolas Damascène, dans les *Fragmenta Historicorum Græcorum*, éd. C. Müller, III, 382 sq.

545. *Ibid.*, III, 381.

546. Hérodote, I, 84.

547. Eusèbe, *Chronic.* I, 69, éd. A. Schœne (Berlin, 1866-75).

548. Hérodote, I, 50. A Thèbes, il y avait un lion de pierre consacré, disait-on, par Hercule (Pausanias, IV, 17, 2).

549. B. V. Head, *Historia Numorum* (Oxford, 1887), p. 553: *id.*, *Catalogue of*

the Greek Coins of Lydia (Londres, 1901), pp. XCVIII, 239, 240, 241, 244, 247, 253, 254, 264, avec planches XXIV, 9-11, 13, XXV, 2, 12, XXVII, 8.

550. Voir p. 109.

551. Hérodote, II, 106; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, IV, 742-752; L. Messerschmidt, *Corpus Inscriptionum Hettiticarum* pp. 33-37, avec pl. XXXVII, XXXVIII; J. Garstang, *The Land of the Hittites*, pp. 170-173, avec pl. LIV.

552. Cf. Pausanias, III, 24, 2, V, 13, 7 avec ma note; G. Perrot et Ch. Chipiez, *op. cit.* IV, 752-759; L. Messerschmidt, *op. cit.* pp. 37 sq., pl. XXXIX, 1; J. Garstang, *The Land of the Hittites*, pp. 167-170, avec pl. LIII; Ed. Meyer, *Reich und Kultur der Chetiter* (Berlin, 1914), p. 73. A la différence de beaucoup de sculptures hittites, la figure de la Mère Plastène est traitée presque en ronde bosse. Les inscriptions qui accompagnent ces deux monuments sont très effacées.

553. La suggestion que les rois Héraclides de Lydie étaient hittites, ou sous l'influence hittite, n'est pas nouvelle. Voir W. Wright, *Empire of the Hittites*, p. 59; E. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, I (Stuttgart, 1884), p. 307, § 257; Fr. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orient*, p. 54, note[2]; L. Messerschmidt, *The Hittites*, p. 22.

554. Cf. p. 85 sqq.

555. Denys d'Halicarnasse, *Antiquit. Roman.* I, 27, 1.

556. Nonnus, *Dionys.* XXV, 451-551; Pline, *Hist. Nat.* XXV, 14. La légende, selon Pline, avait été racontée par Xanthus, un historien ancien de la Lydie.

557. C'est ainsi que Glaucus, fils de Minos, fut ramené à la vie par le devin Polyide, qui apprit le moyen d'un serpent. Voir Apollodore, *Bibliotheca*, III, 3, 1. Pour des références à d'autres récits du même genre, voir ma note sur Pausanias, II, 10-3 (vol. III, p. 65 sq.) et l'Appendix de mon édition d'Apollodore, *Bibliotheca*, t. II, pp. 363 sqq. Le récit du serpent, connaissant l'arbre de la vie, dans le jardin d'Éden, appartient peut-être au même cycle de légendes.

558. B. V. Head, *Catalogue of the Greek Coins of Lydia*, pp. CXI-CXIII, avec pl. XXVII, 12. Sur les monnaies, le nom du champion paraît être Masnes ou Masanes, mais le texte prête à des doutes. Le nom de Masnes se rencontrait dans l'histoire de la Lydie de Xanthus (*Fragmenta Historicorum Graecorum*, éd. C. Müller, IV, 629). Il était probablement le même que Manes, nom d'un fils de Zeus et de la Terre, qui fut, dit-on, le premier roi de Lydie (Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, I, 27, 1). Manes était le père du roi Atys (Hérodote, I, 94). Ainsi Tylon était apparenté à la famille royale de Lydie par son champion aussi bien que de la façon mentionnée dans le texte.

559. Denys d'Halicarnasse, *l. c.*

560. Cf. p. 140.

561. B. V. Head, *Catalogue of the Greek Coins of Lydia*, p. CXIII.

562. B. V. Head, *op. cit.*, p. CX, CXIII. La fête semble n'être mentionnée que sur les monnaies.

563. Cf. p. 118.

564. V. Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere*[7] (Berlin, 1902), p. 261. Il voudrait faire venir le nom de la langue sémitique, ou, tout au moins, cilicienne. Le mot hébreu pour safran est « karkôm ». Quant aux fleurs du Nord-Ouest de l'Asie Mineure, W. M. Leake remarque (Avril I, 1800), que « les primevères, les violettes, et les crocus, sont les seules fleurs qu'on y voit » (*Journal of a Tour in Asia Minor*. Londres, 1824, p. 143). Près de Mylasa, en Carie, Fellows a vu (20 mars, 1840) le genêt couvert de fleurs jaunes et une grande variété d'anémones, semblable à « un riche tapis de Turquie, où le gazon vert ne formait pas une couleur dominante parmi les fleurs d'un rouge cramoisi, les lilas, les fleurs bleues écarlates, blanches et jaunes » (Ch. Fellows, *An Account of Discoveries in Lycia*. Londres, 1841, p. 65, 66). En février, les étoiles jaunâtres de la *Gagea arvensis* couvrent les terres rocheuses et les pâturages de Lycie, et le souci des prés frappe souvent le regard. A la même saison en Lycie, l'arbuste appelé *Colutea arborescens* ouvre ses fleurs jaunes. Voir T. A. B. Spratt et

E. Forbes, *Travels in Lycia* (Londres, 1847), II, 133. Nous laissons à d'autres la tâche d'identifier la fleur dorée de Sarde.

565. Strabon, XII, 2, 7. p. 538. Le Mont Argée garde encore son ancien nom, dans une forme légèrement modifiée (*Ardjeh*, *Erdjich*, *Erjäns*). Sa hauteur est d'environ 3,900 mètres. Au XIXe siècle, deux voyageurs anglais au moins en ont fait l'ascension, W. J. Hamilton et H. F. Tozer. Voir W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, II, p. 269-281 ; H. F. Tozer, *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*, pp. 94, 113-131 ; Elisée Reclus, *Nouvelle Géographie universelle* (Paris, 1879-1894), IX, 476-478. Une inscription hittite est gravée dans un endroit appelé Tope Nefezi ; près d'Asarjik, sur le versant du Mont-Argée. Voir J. Garstang, *The Land of the Hittites*, p. 152 sq.

556. H. F. Tozer, *op. cit.*, p. 125-127.

567. Strabon, XV, 3, 14 sq., p. 732 sq. Les prêtres Parsis se servent encore d'un bouquet de rameaux appelé le Barsom (*Beresma* dans l'Avesta), tandis qu'ils chantent leur liturgie. Voir M. Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*[3] (Londres, 1884), p. 4, note[1], 283. Dans l'Inde méridionale, quand un potier fabrique un pot qui doit être adoré comme une divinité domestique, il « doit fermer sa bouche avec un bandeau, de façon que son souffle ne puisse souiller le pot » Voir E. Thurston, *Castes and Tribes of Southern India* (Madras, 1909), IV, 151.

568. Baron Charles Hügel, *Travels in Kashmir and the Panjab* (Londres, 1845), p. 42-46; W. Cooke, *Things Indian* (London, 1906), p. 219.

569. Jonas Hanway, *An Historical Account of the British Trade over the Caspian Sea : with the author's Journal of Travels*, 2e édition (Londres, 1754), I, 263. Pour des descriptions plus récentes des adorateurs du feu à Bakou, voir J. Reinegg, *Beschreibung des Kaukasus* (Gotha, Hildesheim, et St-Pétersbourg 1796-1797), I, 151-159; A. von Haxtausen, *Transkaukasia* (Leipzig, 1856), II, 80-85. Comparez W. Crooke, *Things Indian*, p. 219.

570. Strabon, XII, 8, 18 sq., p. 579; XIII, 4, 11, p. 628. Vitruve (VIII, 3, 12) et Pline (*Hist. nat.* XIV, 75) mentionnent le vin de cette région.

571. W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, I, 136-140, II, 131-138. L'un de ces trois cônes, de formation récente, que décrit Strabon, est maintenant appelé le *Kara-Devlit*, ou Encrier-Noir. Son sommet est à plus de 750 mètres au dessus du niveau de la mer, mais à 150 seulement au dessus de la plaine environnante. La ville voisine de Koula, bâtie avec la lave noire sur laquelle elle s'élève, a un aspect sombre et effrayant. Un autre de ces cônes, à peu près de la même hauteur, a un cratère d'environ 800 mètres de tour et de cent mètres environ de profondeur.

572. Strabon, XIII, 4, 11, p. 628. Comparez avec ce qu'il dit des vignes de Catane (VI, 2, 3. p. 269).

573. Strabon, XII, 8, 16-18, p. 578 sq.; XIII, 4, 10 sq., p. 628.

574. Strabon, XII, 8, 18, p. 579. Comparez Tacite, *Annales*, XII, 58.

575. Strabon, L. 3, 16, p. 57. Comparez Plutarque, *De Pythiae oraculis*, 11; Pline, *Hist. Nat.* II, 202; Justin, XXX, 4. L'événement semble être arrivé en 197 av. J.-C. On sait que plusieurs autres îles ont surgi dans la même baie, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes. Pour ce qui concerne l'antiquité, les dates où elles apparurent sont données par Pline, mais quelque confusion sur ce point s'est glissée dans son esprit, ou plutôt, dans son texte. Voir la discussion sur ce sujet qui se trouve dans le *Dictionary of Greek and Roman Geography* de W. Smith (Londres, 1873), II, 1158-1160. Sur les éruptions de la baie de Santorin, dont la dernière se produisit en 1866 et fit surgir une île nouvelle, voir Sir Charles Lyell, *Principles of Geology*[12] (Londres, 1875), I, 51, II. 65 sqq.; C. Neumann et J. Partsch, *Physikalische Geographie von Griechenland* (Breslau, 1885), pp. 272 sqq. Il y a une monographie sur Santorin et ses éruptions (F. Fouqué, *Santorin et ses éruptions*, Paris, 1879). Strabon a écrit quelques pages brèves, mais frappantes, sur Rhodes, son architecture, ses trésors d'art, et sa constitution (XVI,

2, 5, p. 652 sq.). Sur les écoles d'art à Rhodes, voir H. Brunn, *Geschichte der griechischen Künstler* (Stuttgart, 1857-1859), I, 459 sqq., II, 233 sqq., 286 sq.

576. Aristophane, *Acharn.* 682; Pausanias, III, 11, 9, VII. 21, 7.; Plutarque, *Thésée*, 36; Aristide, *Isthmic.* t I. p. 29, éd. G. Dindorf (Leipzig, 1829); Appien, *Bell. Civ.* V, 98; Macrobe, *Saturn*, I. 17, 22; G. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*[2] (Leipzig, 1898-1901), II, p. 230, N°. 543.

577. Cornutus, *Theologiae Græcæ Compendium*, 22.

578. Xénophon, *Hellenica*, IV. 7-4. Sur le quartier-général de l'état-major spartiate, (οἱ περὶ δαμοσίαν) voir *id.*, IV, 5, 8, VI, 6, 14; Xénophon, *Respublica Lacedæm.* XIII, 1. XV, 4. D'ordinaire, les Spartiates abandonnaient toute entreprise commencée quand survenait un tremblement de terre (Thucydide, III, 59, 1, V, 50, 5, VI, 95, 1).

579. Thucydide, V, 70, 1. « La musique, nous dit Thucydide, n'était pas destinée à inspirer les hommes, mais à leur permettre de marcher au pas, et de rester en ordre serré; sans musique, une ligne de bataille un peu longue était exposée à se désorganiser, en s'avançant pour la charge. Comme les javelots était peu employés dans l'art de la guerre chez les Grecs, il n'y avait pas besoin de presser l'avance sur le terrain séparant les deux armées; aussi avançait-on avec lenteur et au son des musiques. L'air de la *charge* spartiate était appelé l'air de Castor. C'était le roi en personne qui donnait aux musiciens le signal de jouer. Voir Plutarque, *Lycurgue*, 22.

580. Xénophon, *Respublica Lacedœm*, XI, 3; Aristophane, *Lysistrata*, 1140; Aristote, cité par un scoliaste sur Aristophane, *Acharn.* 320; Plutarque, *Instituta Laconica*, 24. Quand un grand tremblement de terre détruisit la ville de Sparte et que les Messéniens se révoltèrent, les Spartiates envoyèrent un messager à Athènes pour demander du secours. Aristophane (*Lysistrata*, 1138 sqq.) décrit cet homme comme il l'avait vu, assis comme un suppliant sur l'autel, le visage pâle, et vêtu de rouge.

581. J'ai supposé que le soleil brillait sur les Spartiates aux Thermopyles. La bataille se livra en effet en plein été. alors que le ciel de la Grèce est en général sans nuages, et ce matin-là en particulier, le temps était très calme. La veille au soir, les Perses avaient envoyé un corps de troupes, par un col d'accès difficile, avec mission de prendre les Spartiates par derrière : le jour apparaissait quand ils arrivèrent au sommet, et ce qui révéla leur approche aux gardes phocéens postés sur la montagne, ce fut d'entendre les feuilles bruisser sous leurs pieds dans la forêt de chênes. En outre, le fameux mot spartiate (combattre à l'ombre des flèches des Perses, qui obscurcissaient le ciel), indique un temps clair et chaud. Il était midi, c'est-à-dire l'heure où le soleil est le plus ardent, quand se fit la dernière sortie. Voir Hérodote VII, 215-226; et, sur la date de la bataille (à peu près le moment des jeux olympiques) voir Hérodote VII. 206, VIII, 12 et 26, G. Busolt, *Griechische Geschichte*, II[2] (Gotha, 1895), p. 673[3].

582. S. Müller, *Reizen en onderzoekingen in den Indischen Archipel* (Amsterdam, 1857), II. 264 sq. Comparez A. Bastian, *Indonesien*, (Berlin, 1884-1889), II, 3. Les croyances et les coutumes des peuples des Indes orientales relativement aux tremblements de terre ont été décrites par G. A. Wilken. *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, Tweede Stuk (Leyde, 1885), p. 247-254; *id.*, *Verspreide Geschriften* (La Haye, 1912), III, 274-281. Comparez *id.*, *Handleiding voor de vergelijkende Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* (Leyde, 1893) p. 604 sq.; et sur les conceptions primitives des tremblements de terre en général, E. B. Tylor, *Primitive Culture*[2] (Londres, 1873), I. 364-366; R. Lasch « Die Ursache und Bedeutung der Erdbeben im Volksglauben und Volksbrauch », *Archiv für Religionswissenschaft*, V. (1902), p. 236-257, 369-383.

583. Epiphane, *Adversus Haereses*, II, 2, 23 (*Patrologia Graeca* de Migne, (XLII. 68).

584. H. N. van der Tuuk, « Notes on the Kawi language and Literature », *Journal of the Royal Asiatic Society*, N. S., XIII (1881), p. 50.

585. J. G. F. Riedel, *De sluik-en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua* (La Haye, 1886), p. 398; comparez *id.*, p. 339, 428.

586. G. Bamler, « Tami » dans R. Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea*, III (Berlin, 1911), p. 492.

587. Leslie Milne, *Shans at Home* (Londres, 1910), p. 54.

588. De St-Cricq, Voyages du Pérou au Brésil par les fleuves Ucayali et Amazone, Indiens Conibos », *Bulletin de la Société de Géographie* (Paris), IV[e] série, VI (1853), p. 292.

589. Miss Alice Werner, *The Natives of British Central Africa* (Londres, 1906), p. 56.

590. Mgr Lechaptois, *Aux rives du Tanganika* (Alger, 1913), p. 217.

591. Rév. J. Roscoe, *The Baganda* (Londres, 1911), p. 313 sq.

592. W. Ködding, « Die batakschen Götter und ihr Verhältniss zum Brahmanismus », *Allgemeine Missions-Zeitschrift* XII (1885), p. 405.

593. G. A. Wilken, « Het Animisme bij de volken van der Indischen Archipel », *Verspreide Geschriften*, II, 279; H. N. van der Tuuk, *op. cit.*, p. 49 sq.

594. J. G. F. Riedel, « De Topantunuasce of oorspronkelijke Volkstammen van Central Selebes », *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, XXXV (1886), p. 95.

595. John Williams, *Narrative of Missionary Enterprises in the South Sea Islands* (Londres, 1838), p. 379.

596. G. Turner, *Samoa* (Londres, 1884), p. 211; Ch. Wilkes, *Narrative of the United States Exploring Expedition*, nouvelle édition (New York, 1851), II, 131.

597. A. Schadenburg, « Die Bewohner von Sud-Mindanao und der Insel Samal », *Zeitschrift für Ethnologie*, XVII (1885), p. 32.

598. W. Mariner, *Account of the Natives of the Tonga Islands*, 2[e] édition (Londres, 1818), II, 112 sq.

599. Sangermano, *Description of the Burmese Empire* (Rangoon, 1885), p. 130.

600. P. A. Kleintitschen, *Die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel* (Hiltrup bei Münster, sans date), p. 336.

601. A. Pinart, « Les Indiens de l'Etat de Panama », *Revue d'Ethnographie*, VI (1887), p. 119.

602. E. J. Payne, *History of the New World called America*, I (Oxford, 1892), p. 469.

603. A. B. Ellis, *The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast* (Londres, 1887), p. 35 sq.

604. J. Jackson, dans le *Journal of a Cruise amongst the Islands of the Western Pacific* de J. E. Erskine (Londres, 1553), p. 473. Mon ami, feu M. Lorimer Fison, m'a écrit (déc. 15, 1906) que le nom du dieu du tremblement de terre Fijien est Maui, et non pas A. Dage, comme le dit Jackson. M. Fison ajoute, « J'ai vu des Fijiens frapper et piétiner la terre, et crier de leur voix la plus perçante, pour l'invoquer ».

605. J. T. Nieuwenhuisen en H. C. B. von Rosenberg. « Verslag omtrent het eiland Nias », *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, XXX (Batavia, 1863), p. 118; Th. C. Rappard, « Het eiland Nias en zijne bewoners », *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LXII (1909), p. 582. A Soerakarta, un district de Java, quand un tremblement de terre se produit, les gens se couchent aussitôt à plat ventre, et lèchent la terre avec leur langue, pendant tout le temps que dure le tremblement. Ils font cela pour ne pas perdre leurs dents prématurément. Voir J. W. Winter, « Beknopte Beschrijving van het hof Soerokarta in 1824 », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, LIV (1902), p. 85. Le rapport des idées dans cet usage n'est pas très clair.

606. Sur cette question, voir C. Neumann et J. Partsch, *Physikalische Geographie von Griechenland* (Breslau, 1885), p. 332-336. Sur la fréquence des tremblements de terre en Achaïe et en Asie Mineure, voir Sénèque, *Epist.* XIV, 3, 9; et sur l'Achaïe en particulier, voir C. Neumann et J. Partsch, *op. cit.*, p. 324-326.

Sur la côte d'Achaïe, il y avait une chaîne de sanctuaires de Poseidon (L. Preller, *Griechische Mythologie*, I[4], 575).

607. Voir Sir Ch. Lyell, *Principles of Geology*[12], II, 147 sqq.; J. Milne, *Earthquakes* (Londres, 1886), p. 165 sqq.

608. Voir, par exemple, Thucydide, iii, 89.

609. Strabon, VIII, 7, 1 sq., p. 384 sq.; Diodore de Sicile, XV, 49; Elien, *Nat. Anim*, XI, 19; Pausanias, VII, 24, 5 sq., et 12, VII, 25, 1 et 4.

610. Diodore de Sicile, XV, 49, 4 sq. Parmi les lieux les plus fameux par leur culte de Poseidon étaient Ténare dans la Laconie, Hélice en Achaïe, Mantinée en Arcadie, et l'île de Calaurie, au large de la côte de Troezen. Voir Pausanias II, 33, 2, III, 25, 4-8, VII, 24, 5 sq., VIII, 10, 2-4. La Laconie, comme l'Achaïe a beaucoup souffert des tremblements de terre, et elle contenait de nombreux sanctuaires de Poseidon. On peut supposer que le dieu y était adoré surtout comme la divinité du tremblement de terre, car les côtes escarpées de la Laconie se prêtent mal aux entreprises maritimes, et les Lacédémoniens ne furent jamais un peuple de marins. Voir C. Neumann et J. Partsch, *Physikalische Geographie von Griechenland*, p. 330, sq., 335 sq. — Sur les sanctuaires de Poseidon en Laconie, voir Pausanias, III, 11, 9, III, 12, 5, III, 14, 2 et 7, III, 15, 10, III, 20, 2, III, 21, 5, III, 25, 4.

611. Sir Ch. Lyell, *Principles of Geology*[12], I. 391 sqq., 590.

612. « Extract from a Letter of Mr. Alexander Loudon », *Journal of the Royal Geographical Society*, II (1832), p. 60-62; Sir Ch. Lyell, *Principles of Geology*[12], I, 590.

613. Sir Ch. Lyell, *l. c.*

614. Lucrèce, VI, 738 sqq.

615. Strabon, V, 4, 5, p. 244, XII, 8, 17. p. 579, XIII, 4, 14, p. 629, XIV, 1, 11 et 44, p. 636, 649; Cicéron, *De divinatione*, I, 36, 79; Pline, *Hist. Nat.* II, 208; Comparez [Aristote], *De Mundo*, 4, p. 395 B., éd. Bekker.

616. Servius sur Virgile, *En.* VII, 84, qui dit que certaines personnes regardaient Mefitis comme un dieu, l'époux de Leucothoë; il était pour elle ce qu'était Adonis à Vénus, ou Virbius à Diane. Sur Mefitis, voir L. Preller, *Römische Mythologie*[3] Berlin, 1881-1883), II, 144 sq.; R. Peter, *s. v.* « Mefitis » dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie* de W. H. Roscher, II, 2519, sqq.

617. Virgile, *En.* VII, 563-571, avec le commentaire de Servius; Cicéron, *De divinatione*, I, 36, 79; Pline, *Hist. Nat.*, II, 208.

618. Lettre de M. Hamilton (ambassadeur Britannique à la cour de Naples), dans le *Journal of the Royal Geographical Society*, II (1832), p. 62-65; W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography*, I, 127; H. Nissen, *Italische landeskunde* (Berlin, 1883-1902), I, 242, 271, II, 819 sq. Un autre endroit d'Italie infesté par les exhalaisons pestilentielles est la grotte dite *dei cani* à Naples, Addison l'a décrite dans ses « Remarks on Several Parts of Italy » (*Works*, Londres, 1811, vol. II, p. 89-91).

619. Strabon, XIV, 1, 11, p. 636.

620. Strabon, XIV, 1, 44, p. 649 sq. Une monnaie de Nysa représente le taureau porté au sacrifice par six jeunes gens nus et précédé par un joueur de flûte, également nu. Voir B. V. Head, *Catalogue of the Greek Coins of Lydia*, p. LXXXIII, 181, pl. XX, 10. Strabon était familier avec toute cette région, car (XIV, 1, 48, p. 650) il nous dit que, dans sa jeunesse, il avait étudié à Nysa, sous la direction du philosophe Aristodème.

621. Certains anciens mettaient Hiérapolis en Lydie, et d'autres en Phrygie (W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I (Oxford, 1895), p. 84 sq.

622. Strabon, XIII, 4, 14, p. 629 sq.; Dion Cassius, LXVIII, 27, 3; Pline, *Hist. Nat.* II, 208; Ammien Marcellin, XXIII, 6, 18.

623. Ammien Marcellin (*l. c.*) parle comme si la caverne n'existait plus de son temps.

624. Strabon, XIII, 4, 14, p. 629, 630; Vitruve, VIII, 3, 10. Pour des descriptions modernes d'Hiérapolis, voir R. Chandler, *Travels in Asia Minor*[2]

(Londres, 1776), p. 228-235; Ch. Fellows, *Journal written during an Excursion in Asia Minor* (Londres, 1839), p. 283-285: W.-J. Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, I, 517-521; E. Renan, *Saint Paul*, p. 357 sq.; E. J. Davis, *Anatolica* (Londres, 1874), p. 97-112; E. Reclus, *Nouvelle Géographie Universelle*, IX, 510-512; W. Cochran, *Pen and Pencil Sketches in Asia Minor* (Londres, 1887), p. 387-390; W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I, 84 sq. La température varie de 85 à 90 degrés Fahrenheit. Le district volcanique de Toscane qui borde les Apennins, abonde en sources calcaires très chaudes qui ont produit des phénomènes analogues à ceux d'Hiérapolis. En effet le terrain est, en certains endroits, tout couvert de tuf et de travertin, qu'a déposés l'eau, et, comme le sol à Hiérapolis, il rend un son creux sous les pieds. Voir Sir Ch. Lyell. *Principles of Geology*[12], I, 397 sqq. Sur les terrasses de Rotomahana en Nouvelle Zélande, qui furent détruites par une éruption du Mont Taravéra en 1886, voir R. Taylor, *Te Ika A Maui, or New Zealand and its Inhabitants*[2] (Londres, 1870), p. 464-469.

625. Athénée, XII, 6, p. 512.

626. Aristophane, *Nuées*, 1044-1054.

627. Scoliaste sur Aristophane, *Nuées*, 1050; Scoliaste sur Pindare. *Olymp*, XII, 25; Suidas et Hesychius. *s. v.* Ἡράκλεια λουτρά; Apostolius, VIII, 66; Zénobe, VI, 49; Diogénien, V, 7; Plutarque, *Proverbia Alexandrinorum*, 21; Diodore de Sicile, IV, 23, 1, V, 3, 4. Une autre légende était qu'Hercule, comme Moïse, avait produit de l'eau en frappant le rocher avec son bâton (Antonin Liberalis, *Transform.* 4).

628. Apostolius, VIII, 68; Zénobe, VI, 49; Diogénien, V, 7; Plutarque, *Proverbia Alexandrinorum*, 21.

629. Lucien, *Dialogi Deorum*, 13.

630. Strabon, IX, 4, 13 p. 428.

631. Hérodote, VII, 176, Pausanias, IV, 35, 9; Philostrate, *Vit. Sophist.* II, 1, 9.

632. Scoliaste sur Aristophane, *Nuées*, 1050.

633. Nous avons décrit les Thermopyles comme nous avons vu le défilé en novembre 1895 Comparez W. M. Leake, *Travels in Northern Greece* (Londres, 1835), II. 33 sqq.: E. Dodwell, *Classical and Topographical Tour through Greece* (Londres, 1819), II, 66 sqq.; K. G. Fiedler, *Reise durch alle Theile des Königreichs Griechenland* (Leipzig, 1840-41), I. 207 sqq.; L. Ross, *Wanderungen in Griechenland* (Halle, 1851), I, 90 sqq.; C. Bursian, *Geographie von Griechenland* (Leipzig, 1862-1872), I, 92 sqq.

634. Thucydide, III, 87 et 89; Strabon, I, 3, 20, p. 60 sq. C. Neumann et J. Partsch, *Physikalische Geographie von Griechenland*, p. 321-323.

935. Aristote, *Meteora*, II, 8 p. 366 A, éd. Bekker Strabon, IX, 4, 2, p. 425. Aristote a reconnu expressément la relation entre les sources et les tremblements de terre, qui, nous dit-il, étaient très fréquents dans cette région. Sur les tremblements de terre de l'Eubée, voir aussi Thucydide, III, 87, 89; Strabon, I, 3, 16 et 20, p. 58, 60 sq.

636. Plutarque, *Sylla*, 26.

636. Plutarque, *Quaest. Conviviales*, IV, 4. 1; *id.*, *De fraterno Amore*, 17.

638. Sur les sources d'eau chaude d'Aedepsus (la *Lipso* actuelle), voir K. G. Fiedler, *Reise durch alle Theile des Königreichs Griechenland*, I. 487-492; H. N. Ulrichs, *Reisen und Forschungen in Griechenland* (Brême, 1840. Berlin, 1863), II, 233-235; C. Bursian, *Geographie von Griechenland*, II. 409; C. Neumann et J. Partsch, *Physkalische Geographie von Griechenland*, p. 342-344.

639. Strabon, I, 3. 20. p. 60.

640. Athénée, III, 4 p. 73, E, D.

641. Les sources chaudes d'Himère (aujourd'hui *Termini*), avaient été produites, disait-on, pour rafraîchir Hercule fatigué. Voir Diodore de Sicile, IV, 23, 4, V, 3, 4; scoliaste sur Pindare, *Olymp.* XII, 25. Le héros passait pour avoir appris aux Syracusains à sacrifier chaque année à Perséphone un taureau à la

Souree Bleue (*Cyane*), près de Syracuse; les bêtes étaient noyées dans l'eau de l'étang. Voir Diodore de Sicile, IV, 23, 4, V, 4, 1 sqq. Au sujet de la source, qui est maintenant entourée de plantes de papyrus introduites par les Arabes, voir K. Bædeker, *Southern Italy*[7] (Leipzig, 1880), p. 356, 357.

642. Les splendides bains d'Allifæ dans le Samnium, dont des restes importants subsistent encore, étaient consacrés à Hercule. Voir. G. Wilmanns, *Exempla Inscriptionum Latinarum* (Berlin, 1873) t. I p. 227, n° 735 c; H. Nissen, *Italische Landeskunde*, II 798. C'est un fait bien caractéristique de la nature volcanique des sources que la même inscription qui mentionne ces bains d'Hercule rapporte aussi leur destruction par un tremblement de terre,

643. H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae* vol. II. Pars. I (Berlin, 1902) p. 173, n°, 3891.

644. En parlant des sources thermales, Lyell remarque que leur description « aurait presque pu tout aussi bien être donnée sous le titre de « causes ignées » puisqu'elles sont des agents d'une nature mixte, tenant à la fois du feu et de l'eau » (*Principles of Geology*[12], I, 392).

645. Cf. p. 150.

646. S. I. Curtiss, *Primitive Semitic Religion To-day*, (Chicago, New-York et Toronto, 1902), p. 116 sq.; Mrs. H. H. Spoer, « The Powers of Evil in Jerusalem », *Folk-lore*, XVIII (1907), p. 55, Cf. p. 58 sq.

647. Josèphe, *Antiquit. Jud.* XVII, 6, 5. Les propriétés curatives de la source ont été mentionnées par Pline (*Hist. Nat.* V, 72).

648. C. L. Irby et J. Mangles, *Travels in Egypt and Nubia. Syria and the Holy Land* (Londres, 1844) p. 144 sq.; W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography* (London, 1873), I. 482, *s. v.* « Callirrhoë »; K. Baedeker, *Syria and Palestine*[4] (Leipzig, 1906), p. 148; H. B. Tristram, *The Land of Moab*, (Londres, 1873), p. 233-250, 285 sqq.; Jacob E. Spafford, « Around the Dead Sea by motor boat », *The Geographical Journal*, XXXIX (1912), p. 39 sq. Le fleuve que forment les sources est appelé aujourd'hui Zerka.

649. Antonin Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, (Paris, 1908), p. 359 sq. Les Arabes croient que les esprits du mal lancent l'eau hors de l'enfer, de peur que ses propriétés curatives n'adoucissent les souffrances des damnés. Voir H. B. Tristram, *The Land of Moab* (Londres, 1873) p. 247.

650. W. Ellis. *Polynesian Researches*, 2e éd. (Londres, 1832-36), IV, 235 sqq. M. Ellis a été le premier Européen qui a visité et décrit le redoutable volcan, en l'année 1823. Voir *The Encyclopaedia Britannica*[9] XI, 531.

651. W. Ellis, *op. cit.* IV, 246 sq.

652. W. Ellis, *op. cit.* IV, 248-250.

653. W. Ellis, *op. cit.* IV, 207, 234-236. Les baies ressemblent aux groseilles pour la forme et les dimensions, et poussent sur des buissons peu élevés. « Les branches, sont petites et claires, les feuilles alternées, pointues et dentelées; la fleur est monopétale, et à l'examen, fait ranger la plante dans la classe *decandria* et l'ordre *monogynia*. Le nom indigène de la plante est *ohélo* » (W. Ellis, *op. cit.* IV, 234).

654. W. Ellis, *op. cit.* IV, 263.

655. W. Ellis, *op. cit.* IV, 350.

656. W. Ellis, *op. cit.* IV, 309-311.

657. W. Ellis, *op. cit.* IV, 361.

658. Fernandez de Oviedo y Valdès, *Historia General y Natural de las Indias* (Madrid, 1851-1855), IV, 74.

659. A. C. Kruijt, *Het Animisme in den Indischen Archipel* (La Haye, 1906), p. 497 sq.

660. W. B. d'Almeida, *Life in Java* (Londres, 1864), I, 166-173.

661. J. H. F. Kohlbrugge, « Die Tenggeresen, ein alter Javanischer Volkstamm » *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LIII (1901) p. 84, 144-147.

662. J. H. F. Kohlbrugge, *op. cit.*, p. 100 sq.

663. 1. A. Stigand, « The Volcano of Smeroe, Java », *The Geographical Journal*, XXVIII (1906), p. 621, 624.

664. Pausanias, III, 23, 9. Certains ont pensé que Pausanias confondait le cratère de l'Etna avec le *Lago di Naftia*, un étang près de Palagonia, dans l'intérieur de la Sicile, dans lequel l'eau, imprégnée de naphte et de soufre, est jetée en ébullition violente par des jets de gaz volcanique. Voir Aristote, *Mirab. Auscult*, 57; Macrobe, *Saturn*, V. 19, 26 sqq; Diodore de Sicile, XI, 89; Etienne de Byzance, *s. v.* Παλική; E. H. Bunbury, *s. v.* » Palicorum lacus » dans le *Dictionary of Greek and Roman Geography* de W. Smith, II. 533 sq. L'auteur d'un vieux poème latin intitulé *Ætna* dit (vers-340 sq.) que le peuple offrait de l'encens aux divinités du ciel sur le sommet de l'Etna.

665. Cf. p. 146.

666. Sur le Mont Chiméra, en Lycie, brûlait une flamme perpétuelle, que ni la terre, ni l'eau ne pouvaient éteindre. Voir Pline, *Hist. Nat.*, II, 236, V, 100; Servius sur Virgile, *En.*, VI, 288; Sénèque. *Epist*, X, 3, 3.; Diodore, cité par Photius, *Bibliotheca*, p. 212 B, 10 sqq., éd. Im. Bekker (Berlin, 1824). Cette flamme éternelle a été trouvée près de Porto Genevese, sur la côte de Lycie, par le capitaine Beaufort. Elle sort du flanc d'une colline de pierre de serpentine qui s'émiette, produisant une chaleur intense, mais point de fumée. « Arbres, buissons, et mauvaises herbes croîssent tout autour de ce petit cratère : tout près court un petit ruisseau, qui descend de la colline, et le sol ne paraît pas pas ressentir les effets de cette chaleur à plus de quelques mètres de distance ». Le feu n'est pas accompagné de tremblements de terre ou de bruits; il n'y a qu'une flamme brillante et perpétuelle, que les bergers utilisent souvent pour faire cuire leurs aliments. Voir Fr. Beaufort, *Karmania* (Londres, 1817), p. 46; comparez T. A. B. Spratt et E. Forbes, *Travels in Lycia* (Londres, 1847) II. 181 sq.

667. Dans la discussion précédente, nous nous en sommes tenus, pour ce qui concerne l'Asie, aux régions volcaniques de Cappadoce, de Lydie et de Carie. Mais la Syrie et la Palestine, les demeures d'Adonis et de Melcarth, « abondent en volcans, et des tremblements de terre considérables ont eut lieu à différentes périodes, entrainant la destruction de cités et la perte de nombreuses vies. L'histoire fait continuellement mention de ravages causés par des tremblements de terre à Sidon, Tyr, Béryte, Laodicée, et Antioche, ainsi que dans l'ile de Chypre. Le pays qui entoure la Mer Morte fait voir en certains endroits des couches de soufre et de bitume, qui forment un dépot superficiel, et que M. Tristram a supposé être d'origine volcanique » (Sir Ch. Lyell, *Principles of Geology*[12], I, 592 sq.). Pour les tremblements de terre de Syrie et de Phénicie, voir Strabon I, 3, 16, p. 58; Lucrèce, VI, 585; Josèphe, *Antiquit. Jud.* XV, 5, 2; *id.*, *Bell. Jud.*, I. 19, 3; W. M. Thomson, *The Land and the Book, Central Palestine and Phœnicia*, p. 568-574 : Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*[3], II. 422-424 ; S. R. Driver, sur Amos, IV. 11 (*Cambridge Bible for Schools and Colleges*). On dit que sous le règne de l'empereur Justin, la ville d'Antioche fut entièrement détruite par un terrible tremblement de terre, qui fit périr trois cent mille personnes (Procope, *De Bello Persico*, II, 14). La destruction de Sodome et Gomorrhe (Genèse, XIX, 24-28) a été expliquée comme l'effet d'un tremblement de terre qui avait fait surgir de grandes quantités de pétrole et de gaz inflammables. Voir H. B. Tristram, *The Land of Israel*, 4e édition (Londres, 1882), p. 350-354; S. R. Driver, *The Book of Genesis*[4] (Londres, 1905), p. 202 sq.

668. Plutarque, *Alcibiade*, 18; *id.*, *Nicias*, 13; Zénobie, *Centur.* 1. 49; Théocrite, XV. 132 sqq.: Eustathe sur Homère, *Od.* XI. 590.

669. Outre Lucien (cité plus bas), voir Origène, *Selecta in Ezechielem* (*Patrologia Græca* de Migne, XIII. 800) : δοκοῦσι γὰρ κατ' ἐνιαυτὸν τελετάς τινας ποιεῖν πρῶτον μὲν ὅτι θρηνοῦσιν αὐτὸν (c. à.d. Ἄδωνιν] ὡς τεθνηκότα, δεύτερον δὲ ὅτι χαίρουσιν ἐπ' αὐτῷ ὡς ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντι. Jérôme, *Commentar. in Ezechielem*, VIII, 13, 14 (*Patrologia Latina* de Migne, XXV. 82, 83) : « *Quem nos* Adonidem *interpretati sumus, et Hebraeus et Syrus sermo* Thamuz *vocat : unde quia juxta gentilem fabulam, in mense Junis amasius Veneris et pulcherrimus juvenis occisus, et*

deinceps revixisse narratur, eundem Junium mensem eodem appellant nomine et anniversariam ei celebrant solemnitatem in qua plangitur à mulieribus quasi mortuus, et postea reviviscens canitur atque laudatur... interfectionem et resurrectionem Adonidis planctu et gaudio prosequens ». Cyrille d'Alexandrie, *In Isaiam*, liv. II, tome III (*Patrologia Græca* de Migne, LXX, 441) : ἐπλάττοντο τοίνυν Ἕλληνες ἑορτὴν ἐπὶ τούτῳ τοιαύτην. Προσεποιοῦντο μὲν γὰρ λυπουμένῃ τῇ Ἀφροδίτῃ, διὰ τὸ τεθνάναι τὸν Ἄδωνιν, συνολοφύρεσθαι καὶ θρηνεῖν. ἀνελθούσης δὲ ἐξ ᾅδου, καὶ μὴν καὶ ηὑρῆσθαι λεγούσης τὸν ζητούμενον, συνήδεσθαι καὶ ἀνασκιρτᾶν. καὶ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς καιρῶν ἐν τοῖς κατ' Ἀλεξάνδρειαν ἱεροῖς ἐτελεῖτο τὸ παίγνιον τοῦτο. Ce témoignage de Cyrille nous apprend que la fête en l'honneur de la mort et de la résurrection d'Adonis était encore célébrée de son temps à Alexandrie, donc jusqu'au ɪvᵉ, ou même au vᵉ siècle et longtemps après l'établissement officiel du christianisme.

670. Théocrite, XV.

671. W. Mannhardt, *Antike Wald und Feldkulte* (Berlin, 1877), p. 277.

672. Lucien, *De dea Syria*. Cf. p. 26. Les flûtes que les Phéniciens employaient pour pleurer Adonis sont mentionnées par Athénée (IV, 76, p. 174 F.), et par Pollux (IV, 76), qui disent que les Phéniciens donnaient le même nom *gingras* à la flûte et à Adonis lui-même. Comparez F. C. Movers, *Die Phœnizier*, I, 243 sq. Nous avons vu qu'on jouait aussi de la flûte dans les rites babyloniens de Tammouz (p. 6). Les mots de Lucien, ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσι, impliquent que l'on supposait que l'ascension du dieu avait lieu en présence, sinon sous les yeux, de la foule des fidèles. Strabon remarque aussi la dévotion de Byblos à Adonis (XVI, 2, 18, p. 755).

673. Lucien, *De dea Syria*, 8. H Maundrell a observé ce phénomène de coloration de la rivière et de la mer le 17 (21) Mars, 1696 (1697). Voir son livre *Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter, A. D. 1697*, 4ᵉ édition (Perth, 1800), p. 59 sq. ; *id.*, dans *Early Travels in Palestine* de Bohn, édité par Thomas Wright (Londres, 1848), p. 411 sq. Renan a remarqué ce changement de couleur au début de février (*Mission de Phénicie*, p. 283). Milton, dans ses vers célèbres sur ce sujet, a placé les lamentations en été :

> *Thammuz came next behind,*
> *Whose annual wound in Lebanon allur'd*
> *The Syrian damsels to lament his fate*
> *In amorous ditties all a summer's day.*

674. Ovide, *Métam.* X, 735 ; Servius sur Virgile, *En.* V. 72 ; J. Tzetzes, *Scol sur Lycophron*, 831. D'autre part, Bion représente l'anémone comme étant née des larmes d'Aphrodite (*Idyl.* I, 66).

675. W. Robertson Smith, « Ctesias and the Semiramis Legend », *English Historical Review*. II (1887), p. 307, qui suit Lagarde. Comparez W. W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 88 sq.

676. J. Tzetzes, *Scol. sur Lycophron*. 831 ; *Geoponica*, XI. 17 ; *Mythographi Græci*, éd. A. Westermann, p. 359. Comparez Bion, *Idyl.*, I, 66 ; Pausanias, VI, 24,7 ; Philostrate, *Epist.* I et VII.

677. Plutarque, *Alcibiade*, 18 ; *id.*, *Nicias*, 13. La date du départ de la flotte est donnée par Thucydide (VI, 30, θέρους μεσοῦντος ἤδη) qui, avec son mépris habituel pour les superstitions de ses compatriotes, néglige de noter la coïncidence. Les femmes argiennes pleuraient aussi Adonis (Pausanias, II, 20, 6), mais nous ignorons à quel moment de l'année. Des inscriptions prouvent que des processions en l'honneur d'Adonis avaient lieu dans le Pirée, et qu'il existait à Loryma, en Carie, une société de ses adorateurs. Voir G. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Græcarum*², nᵒˢ. 726, 741 (vol. II, p. 564, 604).

678. Ammien Marcellin, XXII, 9, 15.

679. J. G. Frazer, *The Dying God*, p. 261-266.

680. Dans la cérémonie célébrée à Alexandrie, il semble toutefois que c'était l'image d'Adonis seule que l'on jetait dans la mer.

681. Apollodore, *Bibliotheca*, III, 14, 4 ; Scoliaste sur Théocrite, I. 109 ; Antonin Liberalis, *Transform*, 34 ; J. Tzetzes, *Scol. sur Lycophron*, 829 ; Ovide, *Métam.*, X, 489 sqq ; Servius. sur Virgile, *En.* V, 72 et *Bucol.* X, 18 ; Hygin, *Fab* 58, 164 ; Fulgence, III, 8 Le mot Myrrha ou Smyrne est emprunté au phénicien (Liddell and Scott, *Greek Lexikon*, *s. v.* σμύρνα). Ainsi, le nom de la mère, comme celui du fils, était pris directement aux Sémites.

682 W. Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte*, p. 383, note [2].

683. Cf. p. 6.

684. Jérémie, XLIV, 17-19.

685. Scoliaste sur Théocrite, III. 48 ; Hygin *Astronom.*, II, 7 ; Lucien, *Dialog. deorum* ; XI, 1 ; Cornutus, *Theologiæ Græcæ Compendium*, 28. p. 54, éd. C. Lang (Leipzig, 1881) ; Apollodore, *Bibliotheca*, III, 14, 4.

686. Le savant érudit et impartial qu'est Baudissin a exposé d'une façon plus complète les arguments qui combattent l'interprétation solaire d'Adonis (*Adonis und Esmun*, p. 169 sqq.) ; il avait d'abord accepté lui aussi la théorie solaire, mais il la rejeta ensuite avec raison et adopta l'opinion « *dass Adonis die Frühlingsvegetation darstellt, die im Sommer abstirbt* » (*Op. cit.* p. 169).

687. Bailly, *Lettres sur l'Origine des Sciences* (Londres et Paris, 177), p. 255 sq. ; *id.*, *Lettres sur l'Atlantide de Platon* (Londres et Paris, 1779), p 114-125. Carlyle a raconté comment, sous la bruine et le grésil d'une morne journée de novembre, l'innocent Bailly fut traîné à l'échafaud, parmi les clameurs et les malédictions de la populace parisienne (*French Revolution*, livre V, ch. 2). Notre ami, feu le Prof. C. Bendall nous a montré un livre d'un Hindou où l'on soutient très sérieusement que la demeure primitive des Aryens était dans les régions arctiques. Voir Bàl Gangâdhar Tilak, *The Arctic Home in the Vedas* (Poona et Bombay, 1903)

688. Cornutus, *Theologiæ Græcæ Compendium*, 28, p. 54 sq., éd, C. Lang (Leipsig, 1881), τοιοῦτον γάρ τι καὶ παρ' Αἰγυπτίοις ὁ ζητούμενος καὶ ἀνευρισκόμενος ὑπὸ τῆς Ἴσιδος Ὄσιρις ἐμφαίνει καὶ παρὰ Φοίνιξιν ὁ ἀνὰ μέρος παρ' ἓξ μῆνας ὑπὲρ γῆν τε καὶ ὑπὸ γῆν γινόμενος Ἄδωνις ἀπὸ τοῦ ἁδεῖν τοῖς ἀνθρώποις οὕτως ὠνομασμένου τοῦ Δημητριακοῦ καρποῦ. τοῦτον δὲ πλήξας κάπρος ἀνελεῖν λέγεται διὰ τὸ τὰς ὗς δοκεῖν ληιβότειρας εἶναι ἢ τὸν τῆς ὕνεως ὀδόντα αἰνιττομένων αὐτῶν, ὑφ' οὗ κατὰ γῆς κρύπτεται τὸ σπέρμα. Scoliaste sur Théocrite, III. 48, O Ἄδωνις, ἤγουν ὁ σῖτος ὁ σπειρόμενος, ἓξ μῆνας ἐν τῇ γῇ ποιεῖ ἀπὸ τῆς σπορᾶς καὶ ἓξ μῆνας ἔχει αὐτὸν ἡ Ἀφροδίτη, τουτέστιν ἡ εὐκρασία τοῦ ἀέρος καὶ ἐκτότε λαμβάνουσιν αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι. Origène, *Selecta in Ezechielem*, (*Patrologia Græca* de Migne, XIII, 800) : Οἱ δε περὶ τήν ἀναγωγὴν τῶν Ἑλληνικῶν μύθων δεινοὶ καὶ μυθικῆς νομιζομένης θεολογίας φασὶ τὸν Ἄδωνιν σύμβολον εἶναι τῶν τῆς γῆς καρπῶν, θρηνουμένων μὲν ὅτε σπείρονται, ἀνισταμένων δέ, καὶ διὰ τοῦτο χαίρειν ποιούντων τοὺς γεωργοὺς ὅτε φύονται Jérôme, *Comment. in Ezechielem*, VIII, 13, 14 (Migne, *Patrologia Latina*, XXV, 83). « *Eadem gentilitas hujuscemodi fabulas poetarum, quæ habent turpitudinem, interpretatur subtiliter, interfectionem et resurrectionem Adonidis planctu et gaudio prosequens : quorum alterum in seminibus quae moriuntur in terra, alterum in segetibus quibus mortua semina renascuntur, ostendi putat.* » Ammien Marcellin, XIX, 1, 11 : « *In solemnibus Adonidis sacris, quod simulacrum aliquod esse frugum adultarum religiones mysticæ docent.* » *Id.* XXII, 9, 15 : « *Amato Veneris, ut fabulæ fingunt, apri dente ferali deleto, quod in adulto flore sectarum est indicium frugum* ». Clément d'Alexandrie, *Hom.* 6, 11 (cité par W. Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte*, p. 281), Λαμβάνουσι δὲ καὶ Ἄδωνιν εἰς ὡραίους καρπούς. *Etymologicum Magnum s. v.* Ἄδωνις κύριον· δύναται καὶ ὁ καρπὸς εἶναι ἄδωνις· οἷον ἀδώνειος καρπὸς ἀρέσκων. Eusèbe, *Praepar. Evang.* III, 11, 9 : « Ἄδωνις τῆς τῶν τελείων καρπῶν ἐκτομῆς σύμβολον. Salluste le philosophe : « De diis et mundo, » iv. *Fragmenta Philosophorum Græcorum*, éd. F G A. Mullach, iii 32, Οἱ Αἰγύπτιοι . . . αὐτὰ τὰ σώματα θεοὺς νομίσαντες . . . Ἶσιν μὲν τὴν γῆν . . . Ἄδωνιν δὲ καρπούς. Joannes Lydus, *De mensibus*, iv. 5 : Τῷ Ἀδώνιδι, τουτέστι τῷ Μαΐῳ . . . ἢ ὡς ἄλλοις δοκεῖ, Ἄδωνις μέν ἐστιν ὁ καρπός, κτλ. L'opinion que Tammouz ou Adonis est une personnification de la mort et de la renaissance de la végétation est maintenant acceptée par de

ombreux savants. Voir P. Jensen, *Kosmologie der Babylonier* (Strasbourg, 1890), . 480; *id.*, *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*, p. 411, 560; H. Zimmern, dans *Die Keilinschriften und das Alte Testament*,[3] de E. Schraderd p. 397; A. Jeremias, *s. v.* « Nergal » dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, de W. H. Roscher, III. 265; R. Wünsch, *Das Frühlingsfest der Insel Malta* (Leipzig. 1902), p. 21; M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions Sémitiques*,[2] p. 306 *sqq.*; W. W. Graf Baudissin, « Tammuz, » *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirchengeschichte*; *id.*, *Esmun und Adonis*, p. 81, 141, 169, etc.; et Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*[2], I, 2, p. 394, 427. Le Professeur Jastrow regarde Tammouz comme un dieu et du soleil et de la végétation (*Religion of Babylonia and Assyria*, p. 547, 564, 574, 588), mais une telle combinaison de qualités si différentes parait artificielle et invraisemblable.

689. D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* (St-Pétersbourg, 1856), II, 27; *id.*, *Ueber Tammûz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern* (St-Pétersbourg, 1860), p. 38. Comparez W. W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 111, sqq.

690. La comparaison est due à Félix Liebrecht (*Zur Volkskunde*, Heilbronn, 879, p. 259).

691. M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions Sémitiques*[2] (Paris, 1905), p. 307 sq.

692. C'est pourquoi Philon d'Alexandrie place la moisson au milieu du printemps (Μεσοῦντος δὲ ἔαρος ἄμητος ἐνίσταται *De special. legibus*, I, 183, t. V, p. 44, éd. L. Cohn). Sur ce sujet, le Professeur W. M. Flinders Petrie nous écrit : « Le calendrier copte place au 2 avril le commencement de la récolte du blé, dans la Haute Egypte, au 2 mai dans la Basse Egypte. L'orge est de deux ou trois semaines en avance sur le blé en Palestine, mais d'un peu moins probablement en Egypte. La moisson en Palestine a lieu à peu près au même moment que dans le nord de l'Egypte. » Pour ce qui concerne la Palestine, on nous dit que « la récolte d'orge a lieu la première, en avril; à la fin de mars, dans la vallée du Jourdain. Entre la fin de la récolte de l'orge et le début de celle du blé, il s'écoule un intervalle de deux à trois semaines. Ainsi, en général, les travaux de récolte durent environ sept semaines. » (J. Benzinger, *Hebräische Archæologie*, Fribourg et Leipzig, 1894, p 209). « Les principales céréales en Palestine sont l'orge, le blé, les lentilles, le maïs et le millet. Ce dernier est peu cultivé, et la récolte a lieu à la fin de mai, alors que le maïs commence à peine à pousser. Dans les parties plus chaudes de la vallée du Jourdain, la moisson de l'orge est terminée à la fin de mars, et celle du blé bat son plein à la fin de mai, dans tout le pays, sauf dans les plateaux de la Galilée, où elle est en retard d'une quinzaine de jours. » (H. B. Tristram, *The Land of Israel*, 4e édition, Londres, 1882, p. 583 sq.). A propos de la Grèce, le Professeur E. A. Gardner nous dit que la moisson se fait d'avril à mai dans les plaines et un mois plus tard environ sur les montagnes. Il ajoute : « L'on peut assigner comme date la fin d'avril pour l'orge, celle de mai pour le blé dans les plaines ; mais vous savez quelle grande différence de climat il y a entre les différentes parties ; on constate la même différence d'un mois pour les vendanges ». Mrs Hawes (Miss Boyd), qui a fait des fouilles à Gournia, nous dit qu'en Crète l'orge est moissonné en avril et au début de mai, et que l'on coupe et l'on bat le blé depuis le 20 juin, bien que les dates, naturellement, varient quelque peu selon l'altitude du lieu au-dessus du niveau de la mer. Juin est aussi l'époque où l'on bat le blé en Eubée (R. A. Arnold, *From the Levant*, Londres, 1868, I, 250). Il paraît donc possible que la fête d'Adonis au printemps ait coïncidé avec le début de la récolte de l'orge en mars, et sa fête en été avec la fin du battage du blé en juin. Le Père Lagrange (*op. cit.* p. 305 sq.) prétend que les cérémonies en l'honneur d'Adonis étaient toujours célébrées en été, au solstice de juin ou peu après. Baudissin soutient aussi que la fête d'été est la seule dont nous soyons certains, et que, s'il y avait une fête au printemps, elle devait avoir une signification autre que la mort du dieu. Voir son *Adonis und Esmun*, p. 132 sq.

693. Diodore de Sicile, I, 14, 2.

694. J. G. Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, II, 180 sqq., 204 sqq.

695. W. Mannhart, *Mythologische Forschungen* (Strasbourg, 1884), p. 1 sqq. ; J. G. Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, I, 216 sqq.

696. T. B. Macaulay, *History of England*, chap. XX, t. IV (Londres, 1855), p. 410.

697. Cette explication du nom *Anthesteria*, appliqué à une fête des morts, est due à R. Wünsch (*Das Frühlingsfest der Insel Malta*, Leipzig, 1902, p. 43 sqq.). Nous ne pouvons accepter l'étymologie du Dr A. W. Verrall, qui fait ingénieusement dériver le mot du verbe ἀναθέσσασθαι dans le sens d' « évoquer ». (« The Name Anthesteria », *Journal of Hellenic Studies*, XX (1900), p. 115-117). Quant à la fête, voir E. Rohde, *Psyche*[3] (Tübingen et Leipzig, 1903), I, 236 sqq.; Miss J. E. Harison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*[2] (Cambridge, 1908), p. 32 sqq. Dans l'Annam, les gens offrent à leurs morts, des aliments qu'ils déposent sur les tombeaux quand la terre commence à se couvrir de verdure, au printemps. La cérémonie a lieu le troisième jour du troisième mois, quand le soleil entre dans la constellation du Taureau. Voir Paul Giran, *Magie et Religion annamites* (Paris, 1912), p. 423 sq.

698. E. Renan, *Mission de Phénicie* (Paris, 1864), p. 216.

699. Pour autorités anciennes, voir Raoul Rochette, « Mémoire sur les Jardins d'Adonis », *Revue Archéologique*, VIII (1851), p. 97-123 ; W. Mannhart, *Antike Wald- und Feldkulte*, p. 279, note[2] et p. 280, n.[7]. Aux sources que cite Mannhardt, ajouter Théophraste, *Hist. des Plantes*, VI, 7, 3 ; *id.*, *De Causis Plant.* I, 12, 2 ; Grégoire de Chypre, I. 7 ; Macarius, I, 63 ; Apostolius, I. 34 ; Diogénien, I. 14 ; Plutarque, *De sera num. vind.*, 17. Les femmes seulement sont mentionnées comme plantant les jardins d'Adonis par Plutarque, *l. c.* ; Julien, *Convivium*, p. 329, éd. Spannheim (p. 423, éd. Hertlein); Eustathe, sur Homère, *Od.* XI, 590. D'autre part, Apostolius et Diogénien (*ll. cc.*) disent φυτεύοντες ἢ φυτεύουσαι. Le premier écrivain grec que fait mention des jardins d'Adonis est Platon (*Phèdre*, p. 276 B). La procession, à la fête d'Adonis, est rapportée par une inscription attique de 302 ou 301 av. J.-C. (G. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Græcarum*[2], t. II, p. 564, N° 726). Isaïe fait peut-être allusion aux Jardins d'Adonis (XVII, 10, avec les commentateurs).

700. Dans les pays chauds du Midi, comme l'Egypte et les régions sémitiques de l'Asie Occidentale, où la végétation dépend surtout, ou entièrement de l'irrigation, le charme a évidemment pour objet d'assurer un débit considérable d'eau dans les rivières. Mais, comme l'objet final et les charmes sont identiques dans les deux cas, je n'ai pas jugé nécessaire de toujours indiquer la distinction.

701. J. G. Frazer, *The Dying God*, p. 232, 233 sqq.

702. J. G. Frazer. *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, 272 sq.

703. W. Mannhardt. *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme* (Berlin, 1875), p. 214; W. Schmidt, *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Romänen Siebenbürgens* (Hermamstadt, 1866), p. 18 sq. La coutume de jeter de l'eau sur la dernière charge de blé qui revient du champ a été pratiquée jusqu'à une époque assez récente en Wigtownshire, et à Orwell dans le comté de Cambridge. Voir J. G. Frazer « Notes on Harvest Customs », *Folklore Journal*, VII (1889), p. 50-51. Dans le premier de ces passages, le village d'Orwell est placé dans le comté de Kent; c'était là une erreur de notre part, que notre informateur, le Rév. E. B. Birks, ancien Fellow of Trinity College, Cambridge, a corrigée ensuite. R. F. Davis nous écrit (le 4 mars 1906) de Campbell College, Belfast : « Il y a entre trente et quarante ans, alors que j'étais tout enfant, je me trouvais dans une ferme du Nottingamshire à l'époque de la moisson, et on me permit — comme un grand privilège — de revenir à la maison transporté sur le sommet de la dernière charge de blé Tous les moissonneurs suivaient la charrette, et, en arrivant à la cour de la ferme, nous trouvâmes les servantes rassemblées près de la grille, avec des bols et des seaux d'eau, qu'elles se mirent à lancer sur les hommes, qui en furent tout trempés ».

704. G. A. Heinrich, *Agrarische Sitten und Gebräuche unter der Sachsen Sie-*

benbürgens (Hermanstadt, 1880), p. 24; H. von Wlislocki, *Sitten und Brauch der Siebenbürger Sachsen* (Hambourg, 1888), p. 32.

705. G. Drosinis, *Land und Leute in Nord-Euböa* (Leipzig, 1884), p. 53.

706. Matthäus Prätorius, *Deliciæ Prussicæ* (Berlin, 1871), p. 54; W. Mannhardt, *Baumkultus*, p. 214 sq., note.

707. M. Prätorius, *op cit.*, p. 60: W. Mannhardt, *Baumkultus*, p. 215, note.

708. H. Prahn, « Glaube und Brauch in der Mark Brandenburg », *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, I (1891), p. 186.

709, O. Hartung, « Zur Volkskunde ans Anhalt », *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, VII (1897), p. 150.

710. W. Kolbe, *Hessische Volks-Sitten und Gebräuche* (Marbourg, 1888), p. 51.

711. *Bavaria. Landes und Volkskunde des Königreichs, Bayern*, II (Munich, 1863), p. 297.

712. E. H. Meyer, *Badisches Volksleben* (Strasbourg, 1900), p. 420.

713. J. Walter Fewkes « The Tusayan New Fire Ceremony », *Proceedings of the Boston Society of Natural History*. XXVI (1895), p. 446.

714. « Lettre du curé de Santiago Tepehuacan à son évêque », *Bulletin de la Société de Géographie* (Paris), 2e série, II (1834), pp. 181 sq.

715. J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 59 sqq.

716. E. T. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal* (Calcutta, 1872), p. 259.

717. E. T. Dalton, *op. cit.*, p. 188. Sur l'influenee que les astres sont supposés exereer sur les récoltes, voir *The Magie Art and the Evolution of Kings*, II, 47 sqq.

718. Lieut. Col. James Tod, *Annals and Antiquities of Rajast'han*, I (Londres, 1829), p. 570-572.

719. G. F. D'Penha « A Collection of Notes on Marriage eustoms in the Madras Presidency », *Indian Antiquary* XXV (1896), p. 144; E. Thurston, *Ethnographic Notes in Southern India* (Madras), 1906), p. 2.

720. E. T. Atkinson, *The Himalayan Districts of the North-Western Provinces of India*, II (Allahabad, 1884), p. 870.

721. W. Crooke, *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India* (Westminster, 1896), II, 293 sq. Comparez Baboo Ishuree Dass, *Domestic Manners and Customs of the Hindoos of Northern India* (Bénarès, 1860), p. 111 sq. Selon ce dernier auteur, la fête de Salono (non Salonan) a lieu en août, et des femmes et des jeunes filles plantent de l'orge dans des paniers quelques jours avant la eérémonie, pour les jeter ensuite dans une rivière ou une citerne quand le grain a poussé jusqu'à une eertaine hauteur.

722. Mrs. J. C. Murray-Aynsley « Secular and Religious Dances », *Folk-Lore Journal*, V (1887), p. 253 sq. L'auteur pense que la cérémonie « fixe l'époque des semailles de quelque céréale particulière ».

723. *Gazetteer of the Bombay Presidency*, XX (Bombay, 1884), p. 454. Ce passage nous a été indiqué par notre ami W. Crooke.

724. *Gazeetteer of the Bombay Presidency*, XX, 443,460.

725. *Bavaria, Landes und Volkskunde des Königreichs Bayern* (Munieh 1860-1867), II, 298.

726. Antonio Bresciani, *Dei costumi dell' isola di Sardegna comparati cogli antichissimi popoli orientali* (Rome et Turin, 1866), p. 427 sq.; R. Tennant, *Sardinia and its Resources* (Rome et Londres, 1885), p. 187; S. Gabriele, « Usi dei eontadini della Sardegna », *Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari*, VII (1888), p. 469 sq. Tenant dit que l'on garde les pots dans un endroit sombre et ehaud, et que les enfants sautent à travers le feu.

727. G. Pitrè, *Usi e Costumi, Credenze e Pregiudizi del Popolo Siciliano* (Palerme, 1889), II, 271-278. Comparez *id.*, *Spettacoli e Feste Popolari Siciliane* (Palerme, 1881), p. 297 sq. Dans les Abruzzes, aussi, des jeunes gens et des jeunes femmes éehangent des bouquets le jour de la Saint-Jean et s'unissent ainsi par un lien que l'on regarde comme sacré. Voir G. Finamore, *Credenze, Usi e Costumi Abruzzesi* (Palerme, 1890), p. 165 sq.

728. R. Wünsch, *Das Frühlingsfest der Insel Malta*, p. 47-57.

729. Voir dans le présent ouvrage, notes 10, 669, pp. 175, 176.

730. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*[4], I, 490.

731. G. Finamore, *Credenze, Usi, e Costumi Abruzzesi*, p. 156-160. Un passage d'Isaïe (XXVI, 19) paraît impliquer que la rosée possédait la vertu magique de ramener les morts à la vie. Dans ce passage d'Isaïe, les coutumes que j'ai citées dans le texte confirment peut-être l'interprétation ordinaire de טל אורת comme « rosée d'herbes » (comparez II, Rois, IV, 39) contre celle de « rosée de lumière » que certains commentateurs modernes (Dillmann, Skinner, Whitehouse) ont adoptée à la suite de Jérôme.

732. G. Pitrè, *Feste patronali in Sicilia* (Turin et Palerme, 1900), p. 488, 491-493.

733. G. Pitrè, *Spettacoli e Feste Popolari Siciliane*. p. 307.

734. Pétrarque, *Epistolæ de rebus familiaribus*, I, 4 (Vol. I, p. 44-46, éd. J. Fracassetti. Florence, 1859-1862). Le passage est cité par Grimm dans *Deutsche Mythologie*, I, 489 sq.

735. J. Grimm, *op. cit.*, I, 489.

736. Lettre du D[r] Otero Acevado, de Madrid, *Le Temps*, sept. 1898.

737. J. Lecœur, *Esquisses du Bocage Normand* (Condé-sur-Noireau, 1883-1887), II, 8; A. de Nore, *Coutumes, Mythes et Traditions des provinces de France* (Paris et Lyon, 1846), p. 150.

738. A. de Nore, *op. cit.*, p. 20; Bérenger-Féraud, *Réminiscences populaires de la Provence* (Paris, 1885), p. 135-141.

739. A. Breuil, « Du culte de Saint-Jean-Baptiste », *Mémoires de la Société des Antiquaires de Picardie*, VIII (1845), p. 237 sq. Comparez J. G. Frazer, *Balder the Beautiful*, I, 193 sq.

740. Diego Duran, *Historia de las Indias de Nueva España*, édité par J. F. Ramirez (Mexico, 1867-1880), II, 293.

741. Saint Augustin, *Opera*. v. (Paris, 1683), col. 903; *id.*, Pars Secunda, coll. 461 sq. Le second de ces passages se trouve dans un sermon d'authenticité douteuse. Tous deux ont été cités par J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4, I, 490.

742. E. Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* (Alger, 1908), p. 567 sq.; E. Westermarck « Midsummer Customs in Morocco ». *Folk-Lore*, XVI (1905), p. 31 sq.: *id.*, *Ceremonies and Beliefs connected with Agriculture, Certain Dates of the Solar Year and the Weather* (Helsingfors, 1913), p. 84-86. Voir J. G. Frazer, *Balder the Beautiful*, I, 216.

743. J. G. Frazer, *Balder the Beautiful*, I, 160 sqq.

744. J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 65 sq.

745. J. G. Frazer, *The Dying God*, p. 262.

746. L. Lloyd, *Peasant Life in Sweden* (Londres, 1870), p. 257.

747. J. G. Frazer, *Balder the Beautiful*, I. 328 sqq., II, 21 sqq.

748. W. Mannhardt, *Baumkultus*, p. 464; K. von Leoprechting, *Aus dem Lechrain* (Munich, 1855), p. 183. Pour d'autres exemples, voir J. G. Frazer, *Balder the Beautiful*, I, 165, 166, 166 sq., 168, 173, 174.

749. Le rôle des jardins d'Adonis servant à accorder la fécondité ou la virilité aux sexes humains apparaît clairement dans les pratiques indiennes correspondantes. Cf. p. 188, 189, 190.

750. G. Pitrè, *Spettacoli e Feste Popolari Siciliane*, p. 296 sq.

751. G. Pitrè, *op. cit.*, p. 302 sq.; Antonio de Nino, *Usi e Costumi Abruzzesi* (Florence, 1879-1883), I, 55 sq.; A. de Gubernatis. *Usi Nuziali in Italia e presso gli altri Popoli Indo-Europei* (Milan, 1878), p. 39 sq. Comparez L. Passarini « Il comparatico e la Festa di S. Giovanni nelle Marche in Roma ». *Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari*. I (1882), p. 135. A Smyrne, on emploie, au même usage, le jour de la Saint-Jean, une fleur appelée l'*Agnus castus*, mais la façon de tirer les présages est quelque peu différente. Voir Teofilo, « La notte di San Giovanni in Oriente », *Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari*, VII (1888), p. 128-130.

752. Matthäus Prätorius, *Deliciæ Prussicæ* (Berlin, 1871), p. 56.

753. J. G. Frazer, *The Dying God*, p. 261 sq.

754. J. G. Frazer, *The Dying God*, p. 233 sqq., 261 sqq.

755. G. Pitrè, *Spettacoli e Feste Popolari Siciliane*, p. 211.

756. Κήπους ὡσίουν ἐπιταφίους Ἀδώνιδι, Eustathe sur Homère, *Od.*, XI, 590.

757. Vincenzo Dorsa, *La tradizione greco-latina negli usi e nelle credenze popolari della Calabria Citeriore* (Cosenza, 1884), p. 50.

758. C. Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuem* (Bonn, 1864), p. 26 sq. L'auteur compare ces cérémonies avec les rites d'Eleusis. Mais nous pensons avec R. Wünsch (*Das Frühlingsfest der Insel Malta*, p. 49 sq.) que la ressemblance avec la fête d'Adonis est encore plus étroite. Comparez V. Dorsa, *op. cit.*, p. 49 sq. La description du Professeur Wachsmuth semble s'appliquer à Athènes. Dans la campagne, le rituel est sans doute analogue. Voir R. A. Arnold, *From the Levant* (Londres, 1868), p. 251 sq., 259 sq. De même, dans l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem, ou représente la mort et l'enterrement du Christ à l'aide d'une statue. Voir Henry Maundrell, *Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter, A. D. 1697*, 4e édition (Perth, 1800), p. 110 sqq.; *id.*, dans les *Early Travels in Palestine*, de Th. Wright (Londres, 1868), p. 443-445.

759. G. Pitrè, *Spettacoli e Feste popolari Siciliane*, p. 217 sq.

760. G. Finamore, *Credenze, Usi e Costumi Abruzzesi*, p. 118-120; A. de Nino, *Usi e Costumi Abruzzesi*, I, 64 sq., II, 210-212. A Roccacaramanico, une partie de la représentation de Pâques est la mort de Judas, qui, personnifié par un homme en vie, veut se pendre à un arbre ou à une grande branche qu'on a apportée dans l'église et plantée exprès près de l'autel (A. de Nino, *op. cit.*, II, 211).

761. Le drame de la mort et la résurrection du Christ était autrefois célébré en Angleterre à Pâques. Voir Abbé Gasquet, *Parish Life in Mediaeval England*, p. 177 sqq., 182 sq.

762. La comparaison a été déjà faite par A. Maury, qui compare aussi les cérémonies de Pâques dans l'église catholique avec les rites d'Adonis (*Histoire des Religions de la Grèce antique*, Paris, 1857-1859, t. III, p. 221).

763. Jérome, *Epist.* LVIII, 3. (*Patrologia Latina* de Migne, XXII, 581).

764. Bethléem est littéralement « la Maison du Pain » L'appellation n'est pas déplacée, car « le voisinage immédiat est très fertile, et produit, outre le blé et l'orge, l'olivier, l'amandier et la vigne. Le vin de Bethléem (« Talhami ») est parmi les meilleurs de la Palestine. Une pareille fertilité doit vouloir dire que l'emplacement était occupé, malgré le manque de sources, dès une époque très reculée » (George Adam Smith, *s. v.* « Bethlehem », *Encyclopaedia Biblica*, I, 560). C'est dans les champs de blé de Bethléem que Ruth, du moins selon le poète, écouta le rossignol « parmi les blés étrangers » (John Keats).

765. Jean, VI. 35.

766. Cf. p. 177.

767. Ammien Marcellin, XXII, 9, 14 « *Urbique propinquans in speciem alicujus numinis votis excipitur publicis, miratus voces multitudinis magnae, salutare sidus inluxisse eois partibus adclamantis* ». Nous pouvons comparer à cela les saluts qu'une tribu d'Indiens de l'Amérique du Sud donnaient à une étoile qu'ils adoraient quand elle revenait après sa disparition temporaire. « Les Abipones croient que la Pléiade, composée de sept astres, est une image de leurs ancêtres. Comme cette constellation est invisible pendant certains mois dans le ciel de l'Amérique du sud, ils croient que leur ancêtre est malade, et ils ont chaque année mortellement peur qu'il ne meure. Mais quand ces astres réapparaissent au mois de mai, ils s'imaginent que leur ancêtre s'est remis de sa maladie et est revenu; aussi ils le saluent avec des cris de joie et la musique entrainante de leurs flûtes et de leurs cors. Ils le félicitent de sa guérison. « Comme nous te remercions! Tu es enfin retourné! Oh, t'es-tu heureusement remis? » Ils emplissent l'air de ces cris, manifestant en même temps leur gaieté et leur folie. » Voir M. Dobrizhoffer, *Historia de Abiponibus* (Vienne, 1784), II, 77.

768. M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria*, p. 370 sqq.; H. Zimmern, dans *Die Keilinschriften und das Alte Testament*³, d'E. Schrader, p. 421.

769 Sozomène, *Historia Ecclesiastica*, II, 5 (*Patrologia Graeca* de Migne, LXVII, 948). Sozomène ne mentionne pas le rapport du météore avec les Adonies, mais Zosime le confirme, en disant (*Hist* I. 58) que l'on voyait une lumière semblable à une torche ou à un globe de feu sur le sanctuaire, dans les saisons où le peuple s'assemblait pour adorer la déesse et jeter ses offrandes d'or, d'argent, et de riches vêtements dans un lac à côté du temple. Sur Aphaca et le tombeau d'Adonis, cf p. 19 sq).

770. Mathieu, II, I-12.

771. Cf. p. 11.

772. J. G. Frazer, *The Dying God*, p. 168 sqq.; G. F. Moore, dans l'*Encyclopaedia Biblica*, *s. v.* « Molech ». La phrase traduite « faire passer par le feu en l'honneur de Molech » (2 Rois XXIII. 10) signifie proprement, nous dit le prof. Kennett, « faire passer à Molech par le moyen du feu « où le verbe a le sens de « céder », « dédier », consacrer ». comme on le sait par son emploi dans l'Exode XIII, 12 (rendu par « set apart » dans la version anglaise) et Ezéchiel XX, 26. Mais on ne faisait pas simplement passer les enfants à travers le feu, on les y brûlait, comme le montre une comparaison de 2 Rois, XVI, 3, XXIII, 10, Jérémie, XXXII, 35, avec 2 Chroniques, XXVIII. 3, Jérémie, VII. 31, XIX, 5. Sur l'emploi du verbe הֶעֱבִיר dans le sens de « dédier », « consacrer », voir G. F Moore, *s. v.* « Molech », *Encyclopædia Biblica*, III, 3126; F. Brown, S. R. Driver et C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford, 1906), p. 718. « Le témoignage et des prophètes et des lois prouve avec abondance et sans incertitude qu'on tuait les victimes et qu'on les brûlait comme holocauste » (G. F. Moore, dans l'*Encyclopaedia Biblica*, III, 3184). De même, Principe J. Skinner traduit l'expression de 2 Rois XVI³, par « consacra son fils par le feu » et remarque que l'expression « quelque puisse être son sens original, signifiait sans nul doute une crémation véritable » (*Commentaire sur les Rois* dans *The Century Bible*), La pratique paraît avoir été très ancienne à Jérusalem, car la tradition situait le sacrifice, ou l'essai de sacrifice, d'Isaac par son père Abraham sur le mont Moriah, qui n'était autre que le mont Zion, où s'élevaient le palais du roi et le temple de Jéhovah. Voir Genèse XXII, 1-18; 2 Chroniques, III, 1; J. Benzinger, *Hebraïsche Archäologie* (Fribourg et Leipzig, 1894), p. 45. 233; T. K. Cheyne, *s. v.* « Moriah », *Encyclopaedia Biblica*, III, 3200 sq.

773. Lévitique, XVIII, 21, XX, 2-5; 1 Rois XI, 7; 2 Rois XXIII, 10; Jérémie, XXXII, 35.

744. W Robertson Smith, *The Religion of the Semites*², page 372, note¹.

775. « Il apparait clairement, par divers passages des prophètes, que les sacrifices d'enfants chez les Juifs avant la captivité, qu'on appelle ordinairement des sacrifices à Moloch, étaient regardés par les adorateurs comme des offrandes faites à Jehovah sous le titre de roi ». (W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*², p. 372, rapportant à Jérémie VII, 31, XIX, 5, XXXII, 35; Ezechiel XXIII, 39; Michée VI, 7). Cette opinion est aussi exprimée par le Prof. G. F. Moore, dans *Encyclopaedia Biblica*, *s. v.* « Molech », t. III. 3187 sq.

776, J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I. 366 sq.

777. « Ynglinga Saga », 29, dans *The Heimskringla or Chronicle of the Kings of Norway*, traduit par S. Laing (Londres, 1844), I. 239 sq.; H. M. Chadwick, *The Cult of Othin* (Londres, 1899), p. 4, 27; J. G. Frazer, *The Dying God*, p. 160 sq. De même au Pérou, quand une personne de marque était malade, elle sacrifiait quelquefois son fils à l'idole pour préserver sa propre vie. Voir A. de Herrera, *The General History of the vast Continent and Islands of America*, traduit par Capt J. Stevens (Londres, 1725-1726) IV, 347 sq.

778, Michée, VI, 6-8.

779. Hérodote, VII, 114; Plutarque, *De superstitione*, 13.

780. W, Ellis, *History of Madagascar* (Londres, sans date), I, 344 sq.

781. Major A. G. Leonard, *The Lower Niger and its Tribes* (Londres, 1906), p. 457.

782. D. Leslie, *Among the Zulus and Amatongas*[2] (Edimbourg, 1875), p. 91. Ce sacrifice est peut être celui décrit par J. Shooter, *The Kafirs of Natal* (Londres, 1857), p. 26. La raison de ne pas égorger l'animal est peut-être un désir de ne rien perdre de son sang, et de communiquer intacte sa vie au roi. La même raison pourrait expliquer la règle que les Bagandas observaient en tuant une victime humaine dans le même but. Voir p. 209.

783. J. Dos Santos, *Eastern Ethiopia*, livre II, chap. 16 (G. M'Call Theal, *Records of South-Eastern Africa*, VII, 289).

784. Rév. J. Roscoe, *The Baganda* (Londres, 1911), p. 27 sq.

785. Rév. J. Roscoe, *The Baganda*, p. 200.

786. Rév. J. Roscoe, *The Baganda*, p. 209 sq.

787. Rév. J. Roscoe, *The Baganda*, p. 210 sq.

788. Rév. J. Roscoe, *the Baganda*, p. 211 sq. J'ai abrégé la description des cérémonies.

789. Rév. J. Roscoe. *op. cit.*, p. 213 sq.

790. D'après des renseignements que nous a procurés notre ami le Rév. J. Roscoe. Cf. son livre, *The Baganda*, p. 331 sqq.

791. Voir J. G. Frazer, *The Dying God*, p. 166 sqq.

792. Cf. p. 3.

793. *The Hibbert Journal*, avril 1907, p. 689.

794. Lucien, *De dea Syria*, 53.

795. G. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*[2], t. II. p. 725 sqq., n[os] 877, 878.

796. G. Dittenberger, *op. cit.*, t. II., p. 429 sq. n° 633.

797. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, éd. Aug. Boeckh, etc. (Berlin, 1828-1877), t. II. 481 sqq., n° 2715, οὔσης ἐξουσίας το[ῖς παισίν, ἐά]ν τινες αὐτῶν μὴ ὦσιν ὑγιεῖς ἢ πένθει οἰκείῳ κατέχωνται, où je comprend ἐξουσία comme « permission d'absence ».

998. W. H. R. Rivers, *The Todas* (Londres, 1906), p. 99 sq.

799. Aulu-Gelle, X, 15, 24.

800. Aulu-Gelle, *l. c.* : « *Funus tamen exequi non est religio* ».

801. Gaius, *Instit.* I. 112, « *quod jus etiam nostris temporibus in usu est : nam flamines majores, id est Diales, Martiales Quirinales, item reges sacrorum, nisi* (qui) *ex farreatis nati* sunt *non leguntur : ac ne ipsi quidem sine confarreatione sacerdotium habere possunt* »; Servius sur Virgile, *En.* IV. 103, « *quae res ad farreatas nuptias pertinet, quibus flaminen et flaminicam jure pontificio in matrimonium necesse est convenire* ». Pour une description plus complète du rite, voir Servius, sur Virgile. *En.* IV. 374. D'aprés le témoignage de Gaius, il semble que, non pas seulement le flamine Dialis, mais tous les autres flamines importants étaient tenus de se marier. Mais le texte de Gaius dans ce passage ne laisse pas que d'être incertain. Nous l'avons cité d'après la troisième édition de P. E. Huschke (Leipzig, 1878).

802. W. H. R. Rivers, *The Todas*, p. 99. Selon un récit ancien, il y avait une exception importante à cette règle, mais le Dr. Rivers n'a pas pu le vérifier : il pense que, dans tout le temps que dure sa charge, le laitier est réellement célibataire.

803. Aulu-Gelle, X, 15, 23, « *Matrimonium flaminis nisi morte dirimi jus non est* »; Festus, p. 89, éd. C. O. Müller, *s. v.* « Flammeo »; Plutarque, *Quaestiones Romanae*, 50. Plutarque mentionne comme une exception et quelque chose d'illégal, que, à son époque, l'empereur Domitien permit à un flamine de divorcer, mais la cérémonie du divorce fut suivie de « beaucoup de rites terribles, étranges et lugubres », accomplis par les prêtres.

804. Plutarque, *Quaestiones Romanae*, 50. Denys d'Halicarnasse mentionne que

les femmes des prêtres romains aidaient leur mari dans la célébration des rites sacrés, et il attribue à Romulus cette institution (*Antiquit. Rom.* II. 22).

805. L'épithète de Dialis, qui était donnée à la flaminique aussi bien qu'au flamine (Aulu-Gelle, X, 15, 26; Servius, sur Virgile, *En.* IV. 137) suffirait à prouver que le mari et la femme servaient le même dieu ou le même couple de dieux; et bien que Varron hésite à faire venir le mot de Jupiter (*De lingua Latina*, V. 84), on nous dit expressément que le flamine était le prêtre, et la flaminique la prêtresse, de ce dieu (Plutarque, *Quaest. Rom.*, 109; Festus, p. 92, éd. C. O. Müller, *s. v.* « Flammeo »). Il y a donc toute raison pour accepter le jugement de Plutarque (*Quaest. Rom.* 86) qui dit que la flaminique était consacrée à Junon, la campagne divine de Jupiter, en dépit des objections présentées par W. Warde Fowler (« La Flaminique Dialis était-elle la prêtresse de Junon? » *Classical Reveiw*, IX (1895), p. 474 sqq.),

806. E. Thurston, *Castes and Tribes of Southern India* (Madras, 1909), IV. 10.

807. Lévitique, XXI, 1-3; Ezechiel, XLIV, 25.

808. *The Hibbert Journal*, IV. (1906), p. 932.

809. Varron. *De lingua Latina*, V, 67, « *quod Jovis Juno conjux et is cælum* ».

810. Saint Augustin, *De civitate Dei*, IV, 32. « *Dicite tiam* [*scil. Varro*] *de generationibus deorum magis ad poetas quam ad physicos fuisse populos inclinatos, et ideo et sexum et generationes deorum majores suos, id est veteres credidisse Romanos et eorum constituisse conjugia.*

811. Sénèque, cité par saint-Augustin, *De civitate Dei*, *VI*, 10, « *Quid quod et matrimonia, inquit, deorum jungimus, et ne pie quidem, fratrum ac sororum? Bellonam Marti conlocamus, Vulcano Venerem, Neptuno Salaciam Quosdam tamen caelibes relinquimus, quasi condicio defecerit, præsertim cum quædam viduæ sint, ut Populonia vel Fulgora et diva Rumina; quibus non miror petitorem defuisse* ». Dans ce passage, le mariage de Vénus et de Vulcain vient probablement de la Grèce. Mais tout le reste est purement romain.

812. Servius, sur Virgile, *Georg.* I, 344 « *Aliud est sacrum, aliud nuptias Cereri celebrare, in quibus re vera vinum adhiberi nefas fuerat, quæ Orci nuptiæ dicebantur, quas praesentia sua pontifices ingenti solemnitate celebrabant* ».

813. Servius, sur Virgile, *Géorg.* I, 344 et sur l'*En.* IV, 58. Sur l'interdiction du vin, comparez Macrobe, *Saturn.* III, 11. Il paraît n'être pas douteux qu'Orcus était un dieu italien, indigène, de la mort et des morts. Voir les preuves rassemblées par R. Peter, *s. v.* « Orcus », dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, de W. H. Roscher, III, 940 sqq., qui dit : « Orcus était évidemment l'un de ces anciens dieux romains qui occupèrent les pensées du peuple de la façon la plus vivace ». D'autre part le prof. G. Wissowa suppose qu'Orcus n'est qu'une forme d'emprunt du mot grec Horkos (*Religion und Kultus der Römer*[2], p. 310). Mais Horkos n'était pas un dieu de la mort et des morts; il était simplement une personnification du serment (ὅρκος; voir Hésiode, *Les travaux et les jours*, 804 Ὅρκον γεινόμενον, τὸν Ἔρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκοις), une idée abstraite qui ne joue qu'un rôle effacé dans la mythologie et la religion grecques. Qu'une pareille abstraction grecque, si vague et si pâle, ait été, par un grossier malentendu, transformée en un dieu romain de la mort, extrêmement populaire, non seulement accepté par le peuple, mais admis par les pontifes eux-mêmes dans le panthéon national et honoré par eux dans des cérémonies solennelles, voilà qui serait au plus haut point improbable.

814. Aulu-Gelle, XIII, 23 (22), 1, sq., « *Comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. In his scriptum est : Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Junonis, Moles Martis Nerieenmque Martis* ». Au sujet de cette liste, voir W. Warde Fowler, *Roman Festivals of the Period of the Republic* (Londres, 1899), p. 60-62; *id.*, *The Religious Experience of the Roman People* (Londres, 1911), p. 150 sqq., 481 sqq. Il soutient (p. 485) que les noms de femmes Salacia, etc., ne désignent

pas des déesses, les épouses des dieux, mais qu'ils « indiquent les fonctions ou attributs de la divinité mâle à qui ils sont appliqués ».

815. Aulu-Gelle, XIII, 23 (22), 11-16.

816. Macrobe, *Saturn.*, I, 12, 18 « *Cingius mensem [Maium] nominatum putat a Maia, quam Vulcani dicit uxorem, argumentoque utitur quod flamen Vulcanalis Kalendis Maiis huic deae rem divinam facit: sed Piso uxorem Vulcani Majestam, non Maiam, dicit vocari* ». L'ouvrage de Cincius (Cingius) est mentionné par Macrobe dans le même chapitre (§ 12 « *Cingius in eo libro quem de fastis reliquit)* ». Sur la vie et les écrits de cet ancien annaliste et érudit, voir M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*², I (Munich, 1898), p. 128; G. Wissowa, Münzer, et Cichorius, *s. v.* « Cincius », dans la *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* de Pauly-Wissowa, III. 2555 sqq. Tous ces auteurs modernes distinguent l'ancien annaliste de l'érudit, qu'ils croient avoir été un écrivain postérieur du même nom. Mais la distinction paraît être purement arbitraire, et ne s'appuie sans aucune autorité de l'antiquité.

817. Macrobe, *Saturn.*, I, 12, 18. Voir la note précédente.

818. Macrobe, *Saturn.*, I, 12, 18. Voir le passage cité dans la note 816.

819. Varron, *De lingua Latina*, V. 72, « *Salacia Neptuni a Salo* ». C'est là sans doute un des cas auxquels Varron pensait quand il disait que les anciens dieux romains étaient mariés.

820. Saint Augustin, *De civitate Dei*, VII, 22 « *Jam utique habebat Salaciam Neptunus uxorem* »: Servius sur Virgile, *En.*, X, 76, « *Sane hanc Veniliam quidam Salaciam accipiunt, Neptuni uxorem* ». Sur le témoignage de Sénèque, voir note 811.

821. Nonius Marcellus. *De compendiosa doctrina*, p. 125. éd. L. Quicherat (Paris, 1872) « *Hora juventutis dea. Ennius Annali[um] lib. I [Teque,] Quirine, pater, veneror, Horamque Quirini* ».

822. Tite-Live, VIII, 1, 6; XLV, 33, 2.

823. Festus, p. 186, éd. C. O. Müller « *Opima spolia dicuntur originem quidem trahentia ab Ope Saturni uxore* »; *id.*, p. 187 « *Opis dicta est conjux Saturni* »; Macrobe, *Saturnal*, I, 10, 19 « *Hanc autem deam Opem Saturni conjugem crediderunt, et ideo hoc mense Saturnalia itemque Opalia celebrari, quod Saturnus ejusque uxor tam frugum quam fructuum repertores esse creduntur* ». Varron met ensemble Saturne et Ops (*De lingua latina*, V. 57 « *Principes in Latio Saturnus et Ops* « comparez *id.*, V, 64), mais sans affirmer expressément qu'ils sont mari et femme. Le prof. G. Wissowa soutient néanmoins que le compagnon mâle (il ne dit pas l'époux) d'Ops était non pas Saturne, mais Consus. Voir G. Wissowa « *De feriis anni Romanorum vetustissimi observationes selectæ* », réimprimé dans son livre, *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte* (Munich, 1904), p. 156 sqq. W. Warde Fowler adopte son opinion (*Roman Festivals of the Period of the Republic*, p. 212; *The Religious Experience of the Roman People*, p. 482).

824. Lactance, *Divin. Instit.* IV, 3, « *Itaque et Jupiter a precantibus pater vocatur, et Saturnus, et Janus, et Liber, et ceteri deinceps, quod Lucilius in deorum consilio irridet :*

Ut nemo sit nostrum, quin aut pater optimus divum
Ut Neptunus pater, Liber, Saturnus pater, Mars,
Janus, Quirinus pater nomen dicatur ad unum.

Comparez Aulu-Gelle, V, 12, 5; Servius, sur Virgile, *Georg.*, II, 4. Les déesses romaines qui recevaient le titre de mère étaient Vesta, la Terre, Ops, Matuta et Lua Sur la « Mère Vesta », voir *The Magic Art and the Evolution of Kings*, par J.-G. Frazer, II, 229; sur la Terre Mère, voir H. Dessau, *Inscriptiones Latinæ selectæ*, nos 3955-3955, 3960; sur Ops Mère, voir Varron, *De lingua Latina*, V, 64; sur Matuta Mère, voir L. Preller, *Römische Mythologie*³, I, 322 sqq.; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*², p. 110, sqq.; *id.*, *s. v* « Mater Matuta », dans le *Lexikon der griech. und röm. Mythologie* de W. H. Roscher, II, 2462, sqq. Nous

ne citons ces passages que pour prouver que les Romains donnaient communément à leurs divinités les titres de « Père » et de « Mère ». C'est nous qui en inférons que ces titres impliquaient la paternité ou la maternité, mais nous avons donné, dans le texte, certaines raisons qui portent à croire que les Romains eux mêmes pensaient ainsi. D'autre part W. Warde Fowler préfère supposer que l'on n'employait ces titres que dans un sens figuré pour « montrer combien le citoyen humain dépend de son protecteur divin »; mais il admet qu'il n'est pas facile de déterminer ce que les Romains entendaient exactement par les mots *pater* et *mater* appliqués aux divinités (*The Religious Experience of the Roman People*, p. 155-157). Il fait en même temps cette observation importante que, autant qu'il en peut juger, jamais les Romains ne donnaient les titres de Père et de Mère à des dieux étrangers, mais « seulement aux *di indigetes* ceux que leurs ancêtres regardaient à l'origine comme leurs compatriotes et leurs protecteurs ». La limitation est significative, et paraît plus facilement explicable dans notre hypothèse que dans celle de notre savant ami.

825. Voir *Corpus Inscriptionum Latinarum*, XIV, n°s 2862, 2863; H. Dessau, *Inscriptiones Latinæ selectæ*, n°s 3684, 3685; R. Peter. *s. v.* « Fortuna », dans le *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* de W. H. Roscher, I, 1542; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*[2], p. 259. Nous devons remercier notre savant ami W. Warde Fowler, qui nous a indiqué cette preuve excellente de la paternité de Jupiter.

826. L. Preller, *Römische Mythologie*[3] (Berlin, 1881-1883), I, 379.

827. L'épithète *Inuus*, appliquée au dieu Faune, était entendue dans ce sens par les Anciens, et ceci suffit à prouver l'idée qu'ils se faisaient de la virilité du dieu, que l'étymologie soit exacte ou non. Voir Servius, sur Virgile, *En.*, VI, 775 « *Dicitur autem Inuus ab ineundo passim cum omnibus animalibus* ». Sur ce nom, voir G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*[2], p. 211, qui rejette cependant l'ancienne etymologie et l'identification d'Inuus avec Faune.

828. Macrobe. *Saturn*, I, 12, 21-24; Lactance, *Divin. Instit.*, I, 22; Servius, sur Virgile, *En.*, VIII, 314; Plutarque, *César*, 9; *id.*, *Quaest. Rom*, 20. Selon Varron, la déesse était la fille de Faune (Macrobe, *Saturn.*, I, 12, 27); selon Sextus Clodius, elle était sa femme (Lactance, *l. c*; comparez Arnobe, *Adversus Nationes*, V, 18).

829. Tite-Live, I, 4, 2; Plutarque, *Romulus*, 6; Denys d'Halicarnasse, *Antiquit. Roman* . I, 77.

830. Voir J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 195 sq.

831. Plutarque, *Romulus*, 2. L'autorité de Plutarque était Promathion, dans son histoire de l'Italie. Voir *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 196.

832. Servius, sur Virgile, *En.*, VII, 678.

833. J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 230 sq.

834. Ainsi. par exemple, l'amour de Vertumnus pour Pomona (Ovide, *Métamorphoses*, XIV, 623 sqq.), de Jupiter pour Juturna (Ovide, *Fastes*, ii. 585 sqq.), et de Janus pour Carne (Ovide, *Fastes*, VI, 101 sqq.) et pour Camasène (Servius, sur Virgile, *En.*, VIII, 330). On disait que le nymphe Juturna, aimée de Jupiter, était la fille du fleuve du Volturne, la femme de Janus, et la mère de Fontus (Arnobe, *Adversus Nationes*, III, 29). Janus, en particulier, paraît avoir été le thème de nombreux mythes, et on n'a jamais contesté son caractère de divinité purement et authentiquement italienne.

836. Le mariage des dieux romains a été nié par E. Aust (*Die Religion der Römer*, Münster i. W. 1899, p. 19 sq.) et le Prof. G. Wissowa (*Religion und Kultus der Römer*[2] p. 26 sq.), aussi bien que par W. Warde Fowler. D'autre part L. Preller (*Römische Mythologie*[3], I, 55-57) l'a clairement et nettement affirmé. Ce n'est pas sans hésitation que nous nous sommes hasardés à différer d'avis, sur une question de religion romaine, avec les savants éminents que nous avons nommés. Sans opposer un instant notre connaissance superficielle de la religion romaine à leur érudition profonde, nous ne pouvons nous empêcher de penser que le simple témoignage positif de Varron, sur un sujet qu'il ne pou-

vait guère ignorer, doit l'emporter sur l'opinion de n'importe quel savant moderne, si érudit soit-il.

836. *The Hibbert Journal*, avril 1907, p. 689. On appelait cet enfant un παῖς ἀμφιθαλής, « un jeune homme qui fleurit des deux côtés », métaphore empruntée à un arbre dont les branches croissent des deux côtés. Voir Platon, *Lois*, XI, 8, p. 927; Julius Pollux, III, 25; Hésychius et Suidas, *s. v.* ἀμφιθαλής.

837. Festus, p. 93, éd. C. O. Müller, *s. v. v.* « Flaminius » et « Flaminia » Denys d'Halicarnasse mentionne en termes généraux (*Antiquit. Rom.*, II, 22) que certains rites romains devaient être accomplis par des enfants ayant leurs parents en vie.

838. Plutarque, *Quaest. Rom.*, 50.

839. Proclus, dans Photius, *Bibliotheca*, p. 322 A, éd. I. Bekker (Berlin, 1824); Athénée, XI. 92, p. 495 sq.; Scoliaste sur Nicandre, *Alexipharmaca*, 109. Seul le dernier de ces auteurs mentionne que les jeunes gens devaient être ἀμφιθαλεῖς. Sur ce sujet, et sur la coutume suivante, voir A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum* (Leipzig, 1898), p. 278 sqq.; W. Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte*, p. 214 sqq.

840. Eustathe, sur Homère, *Iliade*, XXII, 495, p. 1283; *Etymologicum Magnum*, p. 303, 8 sqq., *s. v.* Εἰρεσιώνη; Plutarque, *Thesée*, 22. Selon un scoliaste sur Aristophane (*Plutus*, 1105 4) la branche pouvait être soit d'olivier, soit de laurier.

841. Scoliaste sur Aristophane, *Plutus*, 1054.

842. O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander* (Berlin, 1900), n° 98; G. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*², t. II, p. 246 sqq., n° 553. Cette inscription a été bien expliquée par le Prof. M. P. Nilsson (*Griechische Feste*, Leipzig, 1906, p. 23-27). Nous suivons son interprétation et celle de Dittenberger en regardant le mois d'Artémision, où on sacrifiait le taureau, comme le mois de la moisson, correspondant au Thargélion en Attique.

843. J. H. Neumann, « Iets over den landbouw bij de Karo-Bataks », *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, XLVI (1902), p. 381.

844. G. Henzen, *Acta Fratrum Arvalium* (Berlin, 1874), p. VI. sq., CIX, CX, CXIX, CLIII, CLIX, CLXXXVII, 12, 13, 15. Sur les arbres toujours verts (les chênes et les lauriers) du bois sacré, voir *id.*, p. 137, 138; sur les guirlandes d'épis de blé, voir *id.*, p. 26, 28; Aulu-Gelle, VII, 7, 8. Varron dit expressément que les rites accomplis par les Frères Arvales étaient destinés à rendre les champs fertiles en blé (*De lingua Latina*, V, 85, « *Fratres Arvales dicti sunt, qui sacra publica faciunt propterea ut fruges ferent arva* ». Sur les frères Arvales et leurs rites, voir aussi L. Preller, *Römische Mythologie*³, II, 29 sqq.; J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, III² (Leipzig, 1885), p. 447-462; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*², p. 561 sqq.; J. B. Carter, *s. v.* « Arval Brothers », dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, de J. Hastings, II (Edimbourg, 1909), p. 7 sqq.

845. Scoliaste sur Pindare, *Olymp.* III, 60.

846. Pausanias, V, 15, 3

847. Plutarque, *Quæstiones Græcæ*, 12; *id.*, *De defectu oraculorum*, 15; Elien, *Varia Historia*, III, 1; Strabon, IX, 3, 12, p. 422. Dans une note sur Pausanias (II. 7, 7, t. III, p. 53 sqq.), nous avons décrit la fête avec plus de détails et nous avons cités des cas analogues pris chez les sauvages. Sur la vallée de Tempé, voir W. M. Leake, *Travels in Northern Greece* (Londres, 1835), III, 390 sqq. La rhétorique de Tite-Live (XLIV, 6, 8) a transformé en un torrent tumultueux le cours calme et silencieux du Pénée.

848. Proclus, dans Photius, *Bibliotheca*, éd. I. Bekker, p. 321.

849. O. Crusius, *s. v.* « Kadmos », dans W. H. Roscher, *Lexicon der griech. und röm. Mythologie*, II, 830, 838, 839. Sur un miroir étrusque, la scène du combat de Cadmus avec le dragon est entourée d'une couronne de lauriers (O. Crusius, *op. cit.*, II, 862). Notre savant ami A. B. Cook a été le premier à appeler l'attention sur ces peintures sur vases, et a confirmé par là notre idée que la fête des Daphnéphories célébrait la destruction du dragon par Cadmus. Voir A. B.

Cook, « The European Sky-God », *Folk-lore*, XV (1904), p. 411, note 224; et notre note sur Pausanias, IX, 10, 4 (t. V, pp. 41 sqq.).

850. Nous avons examiné de plus près ces deux fêtes dans *The Dying God*, (p. 78 sq.) et nous avons indiqué les raisons qui font penser que l'ancien cycle de huit années, en Grèce, fondé sur un essai d'harmoniser le temps solaire et le temps lunaire, donna naissance à une fête ayant lieu tous les huit ans, où le mariage mythique du soleil et de la lune était célébré par le mariage dramatique d'acteurs humains, qui, semble-t-il, étaient quelquefois le roi et la reine. Dans les Daphnéphories de Thèbes, on trouve une allusion très claire au caractère astronomique de la fête dans les emblèmes du soleil, de la lune, des étoiles, et des jours de l'année, que l'on portait en procession (Proclus, *l. c.*) et on voit une autre allusion analogue dans le mariage légendaire de Cadmus et d'Harmonie. Le Dr L. R. Farvell suppose que la fête des Daphnéphories « fait partie des cortèges des porteurs de l'arbre de mai, qu'on rencontre dans toute la religion paysanne de l'Europe, et dont l'objet est d'accroître la puissance fertilisatrice de l'année au milieu du printemps ou au début de l'été ». (*The Cults of the Greek States*, IV, 285). Mais cette explication ne paraît guère s'accorder avec le caractère périodique de la fête, qui ne revenait que tous les huit ans, tandis que le printemps et l'été reviennent tous les ans.

851. Nous pouvons conjecturer que les fêtes Olympiques, de même que les fêtes de Delphes et de Thèbes, avaient lieu, d'abord, tous les huit ans, bien qu'à l'époque historique elles aient été célébrées tous les quatre ans. Elles semblent certainement avoir été fondées sur un cycle de huit ans. Voir le scoliaste sur Pindare, *Olymp.* III 35 (20); Aug. Bœckh sur Pindare, *Explicationes* (Leipzig, 1821) p. 138; L. Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, I, 366 sq.; G. F. Unger, « Zeitrechnung der Griechen und Römer », dans le *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, d'Iwan Müller, I (Nördlingen, 1886), p. 605 sq.; K. O. Müller, *Die Dorier*[2] (Breslau, 1844), II, 483. Les jeux pythiques, qui paraissent s'être confondus, au début, avec la fête des Couronnes à Delphes, étaient célébrés à des intervalles de huit années, et non de quatre. Voir le scoliaste sur Pindare, *Pyth.* Argum, p. 298, éd. A. Bœckh (Leipzig, 1819); Censorinus, *De die natali*, XVIII, 6; comparez Eustathe sur Homère, *Od.*, III, 267, p. 1466. Sur l'identité, à l'origine, des jeux pythiques et de la fête des Couronnes, voir Th. Schreiber, *Apollon Pythoktonos* (Leipzig, 1879), p. 37 sq.; A. B. Cook, « The European Sky-God » *Folk-lore*, XV (1904), p. 404 sq.

852. Antonin Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris, 1908), p. 382.

853. R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee* (Stuttgart, 1907), p. 150-152.

854. Sur l'usage des couronnes et des guirlandes dans l'antiquité classique, voir W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*[3], I, 545 sqq., *s. v.* « Corona », E. Saglio, *s. v.* « Corona », dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, de Ch. Daremberg et E. Saglio, III, 1520 sqq. Les jours de deuil, les Anciens enlevaient les couronnes (Athénée, XV, 16, p. 675 A); de même, le roi d'Athènes quand il jugeait un meurtrier (Aristote, *Constitution d'Athènes*, 57). Nous mentionnons ces cas, parce qu'ils semblent ne pas s'accorder avec la théorie exposée dans le texte, suivant laquelle les couronnes pouvaient être considérées comme des amulettes, destinées à protéger celui qui les porte contre les esprits et la pollution du sang.

855. Héliodore, *Æthiopica*, I, 22.

856. Aulu-Gelle, I, 12, 2.

857. Denys d'Halicarnasse, *Antiquit. Rom.*, II, 67; Plutarque, *Numa*, 10. Nous savons qu'une Vestale resta en charge pendant cinquante-sept ans (Tacite, *Annales*, II, 86). Il n'est guère probable que les parents de cette prêtresse d'un âge vénérable aient été encore en vie au moment de sa mort.

858. Denys d'Halicarnasse, *Antiquit. Rom.*, V, 71.

859. Macrobe, *Sat.* III, 14, 14. Marquardt reconnait (*Römische Staatsverwal-*

tung, III², 228, note¹) que la règle en question ne s'appliquait aux Vestales et aux Saliens qu'au moment de leur entrée en fonctions.

860. Cicéron, *De haruspicum responso*, 11.

861. Tite-Live, XXXVII, 3; Macrobe, *Saturn*, I. 6, 13 sq.; Vopiscus, *Aurelianus*, 19 (où les mots « *patrimis matrimisque pueris carmen indicite* » sont omis par H. Peter).

862. Tacite, *Histoires*, IV, 53. Sur le pillage et l'incendie du Capitole, voir *id.*, III, 71-75.

863. L'eau courante, en hébreu, est appelée « eau vivante ».

864. Festus, *De verborum significatione*, éd. C. O. Müller (Leipzig, 1839), p. 244, 245, *s. v.* « Patrimi et matrimi pueri ».

865. Ovide, *Fastes*, VI, 129 sq., 165-168.

866. Zénobe, *Proverbes*, III, 98; Plutarque, *Proverbes*, I, 16; Apostolius, *Proverbes*, VIII, 16 (*Paroemiographi Graeci*, éd. Leutsch et Schneidewin, I, 82, 323 sq., II, 429); Eustathe, sur Homère, *Od.* XII, 357, p. 1726; Photius, *Lexikon*, *s. v.* ἔφυγον κακόν.

867. C. Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuen* (Bonn, 1864), p. 83-85, 86, 87, 100 sq.

868. J. G. von Hahn, *Albanesische Studien* (Jéna, 1854), I, 144, 146.

869. F. S. Krauss, *Sitte und Brauch der Süd-Slaven* (Vienne, 1885), p. 438, 441.

870. Capitaine J. S. King, « Notes on the Folk-lore and some social customs of the Western Somali Tribes », *The Folk-lore Journal*, VI (1888), p. 124. Comparez Ph. Paulitschke, *Ethnographie Nordost-Afrikas, die materielle Cultur der Danâkil, Galla und Somâl* (Berlin, 1893), p. 200.

871. *The Grihya-Sûtras*, traduction de H. Oldenberg, Partie II (Oxford, 1892), p. 50 (*The Sacred Books of the East*), t. XXX).

872. Rév. William Ellis, *History of Madagascar* (Londres, sans date). I. 151 sq.

873. Rév. W. Ellis, *op. cit.* I. 180.

874. J. Pearse, « Customs connected with Death and Burial among the Sihanaka », *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, t. II (réimpression des quatre numéros, 1881-1884, (Antananarivo, 1896), p. 152.

875. A. C. Hollis, *The Masai* (Oxford, 1905), p. 299.

876. Lucien, *Hermotimus*, 57.

877. Une liste partielle de ces jeunes gens est conservée dans une inscription athénienne de l'année 91 ou 90 av. J.-C. Voir Ch. Michel, *Recueil d'Inscriptions Grecques*, Supplément I (Paris, 1912), p. 104. n° 1544.

878. Elius Lampridius, *Antoninus Heliogabalus*, VIII, I sq. Cet historien pense que le monstre choisissait ces victimes simplement pour le plaisir de déchirer le cœur des deux parents.

879. Voir dans le présent ouvrage, p. 140 sq.

880. Rév. W. C. Willoughby, « Notes on the Totemism of the Becwana », *Journal of the Anthropological Institute*, XXXV (1905), p. 303 sq.

881. Pour d'autres exemples montrant que ces animaux sont sacrés pour les Béchouanas, voir le Rév. W. C. Willoughby, *op. cit.*, p. 301 sqq.

882. T. Arbousset et F. Daumas, *Voyage d'exploration au Nord-est de la Colonie du Cap de Bonne-Espérance* (Paris, 1842), p, 49.

883. Virgile, *En.* I. 367 sq. avec le commentaire de Servius; Justin, XVIII, 5, 9. On donnait comme prix des lanières coupées de la peau du bœuf sacrifié à Apollon à quatre mains. Voir Hésychius, *s. v.* κυνακίας; comparez *id.*, πυρώλοφοι. Mais il parait douteux que l'usage grec ait eu quelque rapport avec les cas cités dans le texte. Nous tenons à remercier notre collègue et ami le Prof. R. C. Bosanquet, qui a appelé notre attention sur ces passages d'Hésychius.

884. Saxon le Grammairien, *Historia Danica*, IX, t. I, p. 462 sq. éd. P. E. Müller (Copenhague, 1839-1858) (où la peau employé est celle d'un cheval); J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*³ (Göttingen, 1881), p. 90 sq. Comparez R. Köhler, « Sage von Landerwerbung durch zerschittene Häute », *Orient und Occident*, III, 185 187.

885. Lieutenant-colonel James Tod, *Annals and Antiquities of Rajasthan*, II (Londres, 1832), p. 235; W. Radloff, *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens*, IV (Saint-Pétersbourg, 1872), p. 179; A. Bastian, *Die Voelker des œstlichen Asien* (Leipzig et Iéna, 1866-1871), I, 25, IV, 367 sq.; T. Stamford Raffles, *History of Java* (Londres, 1817), II, 153 sq.; R. van Eck, « Schetsen van het eiland Bali », *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië*, fév. 1880, p. 117. Nous avons donné la substance de toutes ces légendes (sauf la première), dans une note de la *Classical Review* II (1888), p. 322, « Hide-measured Lands ».

886. J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 538 sq.

887. Rév. W. C. Willoughby, « Notes on the Totemism of the Beewana », *Journal of the Anthropological Institute*, XXXV (1905), p. 304.

888. Rév. E. Gottschling, « The Bawenda, a Sketch of their History and Customs », *Journal of the Anthropological Institute*, XXXV (1905), p. 368 sq.

889. T. Arbousset et F. Daumas, *Relation d'un Voyage d'exploration*, p. 561-565.

INDEX ALPHABÉTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

OUVRAGES DE SIR J. G. FRAZER

THE GOLDEN BOUGH. A Study in Magic and Religion. *Third Edition, revised and enlarged. 8vo.* Macmillan. London. 1911-1915.

Part. I. — The Magic Art and the Evolution of Kings. Two volumes. 25s. net.

— II. — Taboo and the the Perils of the Soul. One volume. 12s. 6d. net.

— III. — The Dyind God. One volume. 12s. 6d. net.

— IV. — Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion. Two volumes. 25s. net.

— V. — Spirits of the Corn and of the Wild. Two volumes. 25s. net.

— VI. — The Scapegoat. One volume. 12s. 6d. net.

— VII. — Balder the Beautiful : The Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul. Two volumes. 25s. net.

Vol. XII. — Bibliography and General Index. 25s. net.

QUESTIONS ON THE MANNERS, CUSTOMS, BELIEFS, AND LANGUAGES OF SAVAGES. Third Impression· Cambridge. The University Press.

SALLUST, THE CATALINE, JUGURTHA AND FRAGMENTS OF THE HISTORIES. Edited with notes. George Bell and Sons. London. 1884.

FOLKORE IN THE OLD TESTAMENT. Studies in comparative Religion, Legend and Law. *Three Volumes. 8vo.* 37s. 6d. *net.* Macmillan. London. 1918.

Une traduction française de cet ouvrage est en préparation à la Librairie Paul Geuthner.

PASSAGES OF THE BIBLE, CHOOSEN FOR THEIR LITERARY INTEREST AND BEAUTY. Second edition. A. and C. Black. London. 1909.

THE BELIEF IN IMMORTALITY AND THE WORSHIP OF THE DEAD, Vol. I. The Belief among the Aborigines of Australia, the Torres Strait Islands, New Guinea, and Melanesia. The Gifford Lectures, St. Andrews, 1911-1912, 8vo. 12s. 6d. net. Macmillan. London. 1913.

TOTEMISM AND EXOGAMY. A Treatise on certain early Forms of Superstition and Society. With Maps. Four vols. 8vo. 50s. net. Macmillan. London. 1910.

THE MAGICAL ORIGIN OF KINGS. Macmillan. London. 1920. 8vo. 12s. 6d. net

PSYCHE'S TASK. A Discourse concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions. Second Edition, revised and enlarged. To which is added " The Scope of Social Anthropology. " Macmillan. London. 1913, 8vo. 6s. 6d. net.

LA TACHE DE PSYCHÉ. De l'influence de la superstition sur le développement des institutions. Trad. de l'anglais par G. Roth, in-18, Paris, Colin, 5 fr.

PAUSANIAS'S DESCRIPTION OF GREECE. Translated with a Commentary, Illustrations, and Maps. Second Edition. Six vols. Macmillan. London. 8vo. 126s. net.

STUDIES IN GREEK SCENERY, LEGEND AND HISTORY. Selected from his Commentary on Pausanias. Globe 8vo. Macmillan. London. 5s. net.

LETTERS OF WILLIAM COWPER. Chosen and Edited, with a Memoir and a few Notes, by Sir J. G. Frazer. Two vols. Globe 8vo. Macmillan. London. 1912. 10s. net. *Eversley Series.*

ESSAYS OF JOSEPH ADDISON. Chosen and Edited, with a Preface and a few Notes, by Sir J. G. Frazer. Two vols. Globe 8vo. Macmillan, London. 1915. 10s. net. *Eversley Series.*

SIR ROGER DE COVERLEY AND OTHER LITERARY PIECES. Macmillan. London. 1920. 8s. 6d. net.

APOLLODORUS. — THE LIBRARY [Greek text] with an english translation by J.-G. Frazer, 2 vol. *pet. in-8, toile,* Loeb Classical Library, W. Heinemann, London, 1921 , ... £. 1

EN PRÉPARATION ET EN TRADUCTION FRANÇAISES :

LE FOLK-LORE DE L'ANCIEN TESTAMENT, trad. par Emile Audra, 3 volumes en 6 parties (1.800 pages), *in-8* (Ann. Musée Guimet, Bibl. d'Etudes). Geuthner, Paris.

LES ORIGINES DE LA FAMILLE ET DU CLAN, trad. par la comtesse de Pange-Broglie, environ 180 pages, Extrait de *Totemism et Exogamy in-8* (Ann. Musée Guimet, Bibl. d'Etudes). Geuthner, Paris.

SUR LES TRACES DE PAUSANIAS, traduit par le professeur agrégé, Georges Roth, édité par les Belles-Lettres. Avec Préface de M. Maurice Croiset, du Collège de France.

SIR ROGER DE COVERLEY ET AUTRES ESSAIS LITTÉRAIRES, traduit par Léon Chouville, édité par les Belles-Lettres.

LES ORIGINES MAGIQUES DE LA ROYAUTÉ, traduction de Paul-Hyacinthe Loyson. 359 pp., *pet. in-4*, 1920 . . . . 25 fr.

Chapitre I. — Le Roi du Bois à Némi. — Traits caractéristiques du culte de Diane à Némi. — Conversion de sa fête en fête de la Vierge Marie. — Egérie. — Virbius, époux de Diane. — Conclusions résumées.

Chapitre II. — Le prêtre-roi dans l'antiquité. — Rapport des rois de Spartes avec les Dioscures. — Dieux incarnés. — Le roi en tant que magicien. — Loi de similitude et loi de contact. — Magie homéopathique et magie contagieuse. — Ces deux ordres de magie sont compris sous le nom de magie sympathique. — Exemples de magie homéopathique. — Utilité de la magie homéopathique pour la chasse et pour la pêche. — Magie négative ou tabou. — Croyance primitive en la télépathie magique.

Chapitre III. — La télépathie et la guerre. — Utilisation de la magie homéopathique des plantes, des animaux, des objets inanimés, des morts. — La magie homéopathique employée pour annuler les présages funestes. — Exemples de magie contagieuse. — Contact magique entre le blessé et l'arme qui l'a frappé. — Contact magique des empreintes de pied et de l'être qui les a produites. — Les magiciens publics se transforment en rois. — Que l'apparition de la monarchie est essentielle pour que l'humanité puisse émerger de l'état sauvage.

Chapitre IV. — L'institution d'une caste de magiciens incite grandement aux recherches scientifiques. — On exige du magicien public qu'il règle l'état de l'atmosphère, qu'il fasse tomber la pluie, briller le soleil, souffler ou se calmer le vent. — Tendance de l'institution des magiciens en Australie, en Nouvelle-Guinée, en Mélanésie, à devenir institution monarchique. — Achèvement de ce cycle en Afrique. — Evolution analogue en Malaisie. — Traces de cette évolution en Europe. — La divinité des Rois.

Chapitre V. — Transformation du magicien non seulement en roi, mais encore en dieu. — Les dieux incarnés de la Polynésie, de l'Afrique, de la Grèce antique et de l'Allemagne. — Culte des Brahmanes dans l'Inde. — Les dieux-hommes du Tibet et de la Chine. — L'adoration des rois de Babylone et de l'Egypte. — Résumé de l'évolution de la Royauté. — Nouvelles considérations sur le Roi du Bois à Némi. — Ce roi paraît avoir été l'époux de Diane, le couple étant honoré sous le nom de Roi et de Reine du Bois. — Sexes des arbres. — Mariage des arbres et des plantes.

Chapitre VI. — Mariage des puissances de la végétation. — Le Roi et la Reine de Mai en Allemagne et en Angleterre. — Mariage des Dieux dans l'antiquité à Babylone, en Egypte et en Grèce. — Rites analogues dans la Suède antique et en Gaule. — Mariage des Dieux des eaux avec les mortels. — Histoire du type Persée et Andromède. — La mise à mort du dragon à Fürth. — Saint Romain et le dragon de Rouen.

Chapitre VII. — Le mariage sacré. — Numa et Egérie. — Les rois de Rome et d'Albe personnifient Jupiter, le dieu du chêne et du tonnerre. — Le mariage sacré de Jupiter et de Junon a peut-être été représenté par le roi et la reine de Rome. — Les rois romains envisagés comme fils du dieu et de ses épouses les Vierges vestales. — Feu sacré des Vierges vestales en Irlande et au Pérou.

Chapitre VIII. — Succession à la royauté latine en ligne féminine par mariage avec la fille du roi. — Indifférence quant à la paternité des rois. — Parallèles africains. — Les fils de roi partent pour l'étranger et règnent dans le pays de leurs femmes. — Succession au royaume par le mariage avec la veuve du roi. — Témoignages relatifs à la royauté en ligne féminine parmi les peuples d'Europe. — Rois de Rome descendants de race plébéienne ou indigène. — Que l'abolition de la royauté à Rome fut une révolution patricienne. — Tentative de Tarquin le Superbe pour substituer à la succession royale par la ligne féminine la succession royale par la ligne masculine. — La souveraineté romaine mi-héréditaire, mi-élective. — Qualités personnelles requises des candidats à la royauté. — La conquête de la princesse et de la couronne est déterminée par un combat athlétique. — La fuite du roi romain.

Chapitre IX. — La fuite du roi romain et son rapport avec les Saturnales. — Représentants humains de Saturne mis à mort aux Saturnales. — Morts violentes des rois romains. — Saturne et Jupiter. — Récapitulation des conclusions ayant trait au Roi du Bois à Némi, il représentait Jupiter ou Janus, et s'accouplait à Diane. — Janus ou Dianus et Diane étaient les équivalents de Jupiter et de Junon. — Pour quelles raisons on mettait à mort le roi divin. — Le roi de Calicut, parrallèle indou du Roi du Bois à Némi.

LA ROCHE-SUR-YON. — IMPRIMERIE CENTRALE DE L'OUEST.

